Irénikon

Fidélité de l'Église à la foi des Pères, par J.M.R. Tillard • Les Apophtegmes en Palestine, par L. Regnault • L'Orthodoxie de rite occidental en Europe et aux États-Unis (*fin*), par A. Van Bunnen • Avvakum, par Vs. Rochcau • Relations interconfessionnelles • Chronique des Églises • Bibliographie.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LIV 3e trimestre 1981

Éditorial

Au moment où nous mettons sous presse ce fascicule, de graves mesures répressives ont frappé l'Église orthodoxe copte. D'autres, il est vrai, atteignent en même temps les représentants des tendances extrêmes de l'Islam en Égypte. Ces mesures viennent après deux mois d'une recrudescence d'attentats et de désordres. Dans la situation complexe créée par les composantes religieuses du pays où la très forte minorité chrétienne doit faire face à des élites musulmanes toujours plus actives et puissantes, l'étranger a bien du mal à interpréter l'information. Ceci d'autant plus que les faits sont étroitement enchevêtrés dans la politique tant intérieure qu'étrangère. Nous nous garderons donc de porter une appréciation.

Cependant les coups qui frappent nos frères de l'Église copte ne peuvent nous laisser indifférents. La chrétienté d'Égypte, que d'aucuns naguère encore disaient en léthargie, a fait montre depuis quelques années d'un renouveau spirituel fascinant. Tous savent désormais le rôle qu'y a joué et que continue d'y jouer le P. Matta-el-Meskin. Les chrétiens d'Occident ont même été bénéficiaires de ce rayonnement des Coptes qui n'a cessé de s'étendre au cours de ces derniers temps. À diverses reprises notre revue en a répercuté l'écho. La figure du pape Chenouda III, patriarche de l'Église orthodoxe copte, a assuré à cette chrétienté et à ses pasteurs le respect et l'admiration de tous les chrétiens de par le monde qui ont eu le privilège d'entrer en contact avec elle. Les visiteurs ont pu observer sur place le dynamisme qui animait les

reponsables, dont l'essor des monastères est, pourrait-on dire, la preuve tangible, mais aussi le secret moteur et l'assurance la plus solide pour l'avenir.

La force de l'Église copte tient à ses moines. Ils sont les guides spirituels des croyants. Parmi eux se recrute l'épiscopat et chaque évêque conserve toujours avec son monastère d'origine des liens intimes.

Mais l'Église copte, Église des Martyrs, est habituée aussi à souffrir dans sa chair. Comme dans certaines autres traditions de l'Orient chrétien, particulièrement celles des Syriens et des Arméniens, moines et martyrs y sont liés de manière si étroite qu'ils paraissent comme les deux faces d'un unique témoignage ecclésial.

Touchée aujourd'hui par l'épreuve, puisse l'Égypte chrétienne attirer notre regard fraternel et notre prière, comme hier l'efflorescence multiforme de son renouveau spirituel provoquait notre émerveillement et rejaillissait en bénédictions sur l'ensemble du monde chrétien.

Fidélité de l'Église catholique romaine
à la «foi des Pères»

Cette note a été rédigée pour la Consultation, organisée par le Secrétariat de la Commission de Foi et Constitution (COE), qui s'est réunie récemment à Chambésy pour rechercher comment exprimer en commun aujourd'hui l'unique foi apostolique. C'est dans l'optique de cette réflexion qu'elle doit être comprise. Elle ne prétend pas, en effet, répondre à toutes les questions difficiles que soulève aujourd'hui l'acculturation de la foi chrétienne dans les contextes infiniment divers du monde contemporain. Elle entend moins encore justifier toutes les initiatives qui se prévalent d'une insertion de la liturgie dans les cultures pour gauchir ou mutiler la célébration de la foi apostolique. On se rappellera à cet égard que les Pères grecs, aussi imprégnés qu'ils aient été de la culture classique, n'ont jamais imaginé que l'on pût lire une page de Platon au cours de l'Eucharistie. — J.M.R.T.

À première vue il est aisé de répondre à la question «comment, prise globalement, l'Église catholique romaine est-elle fidèle à la foi des Pères?». Pourtant, à la réflexion, la réponse se révèle des plus complexes. Elle implique un jugement non seulement sur la façon dont l'Église catholique «reçoit» aujourd'hui la foi des Pères, mais aussi sur la façon dont elle situe celle-ci dans l'ensemble du donné révélé. Car, de toute évidence, l'expression «foi des Pères» n'est pas synonyme de «donné révélé».

* * *

L'attitude de l'Église catholique face à la foi des Pères est, fondamentalement, une attitude de «réception». C'est même une des caractéristiques essentielles de la tradition catholique romaine, comme de toutes les autres traditions catholiques.

L'Église catholique ne se contente d'ailleurs pas de «recevoir» la foi des Pères. Elle en fait la norme de son orthodoxie et de sa fidélité à la Révélation.

Mais qu'est-ce-que la foi des Pères? L'expression a une signification très dense. Une enquête sur son utilisation en divers contextes montre qu'elle recouvre au moins cinq registres de l'attitude de l'Église ancienne à l'égard de la foi apostolique. On peut les caractériser ainsi: registre de la foi qui se *proclame* (cf *1 Co* 11,26) dans la Liturgie, registre de la foi qui s'*enseigne* de la *cathedra* des évêques en communion avec leurs frères des sièges voisins, registre de la foi qui se *définit* doctrinalement dans les déclarations solennelles des grands Conciles (surtout Nicée 325, Constantinople 381, Éphèse 431, Chalcédoine 451), registre de la foi qui se *traduit* dans certaines normes disciplinaires touchant en particulier à la structure hiérarchique (*Church Order*), registre de la foi qui *témoigne* de sa source dans le martyre. Ces cinq registres sont en osmose.

Dire que l'Église catholique «reçoit» la foi des Pères revient à affirmer qu'elle se veut aujourd'hui en communion non seulement de doctrine mais aussi de prière, d'enseignement, de discipline (*Church Order*), de témoignage avec l'Église des siècles que le document *Vers une profession de foi commune* (publié par *Foi et Constitution* en 1980) considère comme la «période édificatrice» de la Tradition vivante. Quand donc dans ses documents officiels elle invoque la fidélité à la foi des Pères, elle met en cause, d'ordinaire, cet ensemble. On l'oublie souvent, même en des commentaires signés de théologiens au nom prestigieux. Il est rare que dans les textes émanant de Rome la visée soit purement spéculative ou doctrinale au sens actuel du terme. L'Église catholique «reçoit» la foi des Pères afin d'accueillir comme eux *tout* le mystère du Salut.

Il est clair que l'Église catholique refuse de s'écarter substantiellement de la foi des Pères ainsi conçue, dans les registres que nous venons de mentionner. Quelques exemples suffiront pour appuyer cette affirmation. Les conciles généraux tenus en Occident après la rupture avec l'Orient (Trente, Vatican I, Vatican II) tablent dans leurs décisions sur l'enseignement des grands Conciles de l'Église indivise: la constitution *Pastor*

aeternus de Vatican I y renvoie en sa section centrale. Dans leurs définitions dogmatiques sur l'Immaculée Conception et l'Assomption de Marie, Pie IX et Pie XII se réclament explicitement de la grande Tradition et de la foi des Pères. Quand (en 810) Léon III refuse d'insérer le *Filioque* dans le symbole, il invoque la conformité à la foi des Pères, celle qu'il inscrit sur les deux plaques d'argent fixées à l'entrée de la Confession à la basilique Saint-Pierre. Si, de nos jours, le Siège romain s'oppose à l'ordination des femmes, il le fait en s'appuyant sur la nécessité de ne pas rompre avec l'Église des Pères. À ses yeux, cette dernière position est inséparable de la fidélité au *Credo Unam, Sanctam, Catholicam, Apostolicam Ecclesiam* du Symbole, comme elle l'est de la communion à l'Eucharistie des Pères. D'ailleurs, la réforme liturgique entreprise par Vatican II ne se proposait rien d'autre que de rendre les rites d'aujourd'hui plus conformes à la Liturgie des Pères.

C'est donc en les situant dans ce large contexte de foi et toujours en référence à lui que l'Église catholique tient le symbole de Nicée-Constantinople et les grandes définitions conciliaires pour des documents dont la teneur demeure inviolable. Par teneur, elle entend ici la signification profonde que les Pères ont voulu exprimer sous des mots qu'eux-mêmes, souvent, savaient inadéquats. Pour elle, on ne peut demeurer fidèle à la vérité révélée, au moins dans ses éléments déterminants et essentiels, sans se trouver en communion avec les précisions dogmatiques que les responsables des Églises se sont vus contraints de faire pour sauvegarder la foi et qui ont été «reçues» par l'ensemble de l'Église avant sa dramatique déchirure en deux blocs. Elle croit, en effet, que dans les circonstances cruciales, voire décisives, qui ont conduit à ces définitions la promesse de l'assistance de l'Esprit s'est vérifiée. Quoique conditionnées par des contingences historiques, coulées dans des formules marquées par la philosophie de leur époque, exprimées dans des termes incapables à eux seuls de traduire adéquatement le mystère, elles constituent, à cause de cette garantie de l'Esprit, une norme de la foi. On ne saurait donc en faire l'économie. Mais l'importance qu'elles revêtent ainsi ne les coupe en rien du tissu ecclésial qui seul permet de les lire et de

les comprendre avec l'intelligence et l'intention des Pères. Hors de la Liturgie, ni Nicée-Constantinople ni Chalcédoine ne livrent leur vrai sens.

Il serait erroné de soupçonner dans cet attachement à la foi des Pères, telle qu'elle est inscrite dans les formulations dogmatiques et les symboles, un conservatisme peureux. Il s'agit de confiance en la parole du Seigneur «je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde» (*Mt* 28,20) et en la promesse de l'Esprit. D'ailleurs, le sens compte plus que les vocables, la visée plus que les formules. On tient aux mots parce qu'ils véhiculent une *intentio*. Celle-ci les transcende. Pourtant, on ne saurait la saisir sans eux. Dans ses déterminations dogmatiques, la foi des Pères transmet «ce que l'Esprit dit aux Églises», sous les formules qui furent celles d'une époque et d'une culture, mais sur un point toujours valable.

Cette «réception» de la foi des Pères, dans sa tradition liturgique et disciplinaire tout autant que dans ses formules dogmatiques, n'implique pas qu'on doive aujourd'hui se contenter de répéter ces dernières. Fidélité n'équivaut pas à psittacisme. L'Église catholique croit à la valeur du développement dogmatique. C'est même l'une de ses positions-clés dans sa conception de la Tradition vivante.

Qu'entendre par développement dogmatique? La théologie catholique n'a pas suffisamment analysé cette notion. On en est resté à une vision quasi quantitative. On pense alors à un développement par explicitation progressive des richesses du donné de foi, grâce à l'addition de propositions nouvelles. Les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de Marie sont présentés comme un progrès dogmatique en ce qu'ils ouvrent le sens de la définition d'Éphèse (431). En les ajoutant officiellement à ce qu'elle professait jusque là comme «dogmes définis», l'Église catholique ne pense pas contredire son attachement à la foi des Pères comme à la norme de sa vie, même si elle sait que plusieurs de ces Pères n'ont probablement rien soupçonné du contenu du dogme de 1854. Elle affirme qu'elle ne fait que donner une plus ample expression à cette foi.

Elle justifie par ailleurs la validité de cette «explicitation» de la foi traditionnelle par l'appel à l'assistance de l'Esprit Saint.

Cette fois, cependant, il ne s'agit plus d'une assistance garantissant (à cause de circonstances extrêmement graves pour la foi) les déclarations d'un concile oecuménique. Le contexte est tout autre. On en appelle à une garantie portant sur la vérité de certains jugements de l'évêque de Rome, prononcés en certaines conditions, en lien étroit avec la Liturgie, l'enseignement des évêques et surtout le *sensus fidelium*. Et si on s'appuie sur la Tradition de l'Église indivise, on ne songe plus à une «réception» par l'ensemble des Églises d'Orient et d'Occident. Tout semble se passer comme si l'Église catholique avait dorénavant la conviction que la «foi oecuménique» se résume en elle.

Il est évident qu'une telle conception du développement dogmatique pose problème aux autres Églises. Mais quelques remarques s'imposent. On doit, d'entrée de jeu, noter qu'il n'est plus question — comme à Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine — de déclarations visant à sauver la foi. Les points en cause ne touchent pas à ce sans quoi la foi des Pères se verrait irrémédiablement contredite. Ils sont certes reliés à l'essentiel du message chrétien, mais on se trouve plus dans le climat des «évangiles de l'enfance» que dans celui des annonces kérygmatiques. Et ce qu'on professe dans ces dogmes a avec la foi pascale le lien que les premiers chapitres de Matthieu et de Luc ont avec la Résurrection. Ils n'ajoutent pas aux vérités fondamentales; ils servent la *splendor veritatis*.

Les «dogmes» récents sont des dogmes doxologiques, visant à faire reconnaître, pour la gloire du Père, des implications majeures de la Révélation. En d'autres termes, ils ne prétendent pas doubler les kérygmes, les symboles de foi, les grands dogmes de l'Église indivise. Ceux-ci disent ce sans quoi on ne connaîtrait pas la voie du Salut ouverte par Dieu, la proposition de Dieu lui-même en son Fils, transmise dans la puissance de l'Esprit. Rien ne saurait, à ce plan, leur être ajouté, même par un jugement infaillible de l'évêque de Rome. Les «dogmes» récents ont une autre finalité. Ils sont pour la reconnaissance doxologique de la profondeur de la grâce de Dieu. En cette vision du développement dogmatique, l'addition de «dogmes» *nouveaux* n'implique donc pas que la foi des Pères aurait besoin d'un «supplément de vérité».

Une autre vision du développement dogmatique est possible. Elle est plus qualitative que quantitative. On ne recherche plus une addition de propositions, mais une clarification progressive du sens et de la visée des propositions de la foi des Pères. Le développement devient ici plus question d'herméneutique dogmatique que de définition dogmatique.

Les recherches actuelles sur le langage ont bien dégagé les diverses influences qui s'exercent sur quiconque rédige un texte dans un but similaire à celui des Pères des grands Conciles. Ce que la position contre laquelle on intervient met dans l'ombre, ce qu'elle concède, ce qu'elle outre, la compétence de ceux qui la soutiennent ou l'attaquent, les effets nocifs qu'elle a jusque-là exercés, tout cet ensemble (et d'autres facteurs encore) conditionne la teneur du document promulgué. Le contexte doctrinal et historique des quatrième et cinquième siècles imprime donc sa marque sur les définitions de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse, de Chalcédoine. Il influence, en outre, la façon dont les Églises les «reçoivent» alors en y reconnaissant la foi des Apôtres. Les progrès dans la connaissance des contextes historiques ou des problèmes doctrinaux permettent ainsi de pénétrer davantage dans le sens des définitions de foi elles-mêmes.

Cette lumière plus grande est un authentique progrès dans l'intelligence des dogmes de la foi. Si donc l'Église catholique tient que les déclarations de la foi des Pères «reçues» par l'Église indivise sont intouchables, sa position est plus nuancée qu'on ne le pense parfois. Est intouchable le sens que, assistés par l'Esprit, les Pères y ont mis et celui que, éclairées par le même Esprit, les Églises ont reconnu. Ce sens n'est cependant pas nécessairement en tous points celui que les siècles suivants ont lu. Les remous entourant Chalcédoine le montrent bien. Or ce sens seul est la norme. Les lectures qu'on en a faites sont toutes révisables.

Dans l'effort pour percevoir la signification authentique des définitions où les Pères ont exprimé dogmatiquement la foi qui s'incarnait à tous les registres de la vie ecclésiale, la façon dont ils lisaient et comprenaient l'Écriture doit entrer en ligne de compte. Car leurs déclarations solennelles cherchaient à garder l'Église dans la foi révélée, non à supplanter cette dernière.

L'herméneutique biblique appartient aux instruments principaux devant guider dans la perception, toujours plus aiguë, de l'intention des définitions conciliaires. La Liturgie — lieu par excellence de la lecture ecclésiale de l'Écriture — retrouve ici toute sa fonction.

Or, là où il peut sembler qu'il y a écart entre les découvertes sûres de l'exégèse moderne et les déclarations des dogmes conciliaires, la tradition catholique ne pense pas, d'ordinaire, qu'il faille choisir. Elle croit, en effet, que l'Esprit Saint garantit l'existence d'un lien réel entre ces déclarations et le sens authentique du donné révélé. Elle s'applique donc à déceler d'une façon neuve et sur des bases révisées l'intention des Pères, non à écarter leur jugement. Cela est net, par exemple, dans les discussions sur Chalcédoine. Sa conviction profonde est que Chalcédoine dit la foi. Elle met alors en œuvre les ressources de l'exégèse, des recherches historiques, des études liturgiques, de la linguistique pour déceler ce qu'à Chalcédoine l'Esprit a vraiment garanti. Elle ne récuse pas l'interpellation qui vient des sciences ou de l'esprit d'aujourd'hui et elle refuse de bloquer le regard sur l'une ou l'autre des lectures passées de Chalcédoine. Mais elle désire découvrir toujours plus nettement ce que les Pères du Concile ont vraiment voulu dire. Pour elle, s'il doit y avoir recherche ce ne peut être qu'à l'intérieur de la foi de Chalcédoine. On n'a pas à opter pour ou contre celle-ci. On est, a priori, pour elle. On ne refuse pas, toutefois, qu'on puisse projeter sur elle une lumière nouvelle conduisant à des conclusions qui ne concordent pas exactement avec celles des traditions théologiques passées.

*
* *

Ainsi attachée à la foi des Pères, à tous les registres que nous avons évoqués, l'Église catholique se sait aussi envoyée au monde pour y annoncer l'Évangile et y construire la communion. Elle tient que la foi des Pères (et non une autre foi) est destinée à tous les hommes et toutes les femmes, de toute condition, de toute culture, de toute race, de toute tradition religieuse. Le contenu du Credo et des définitions dogmatiques doit donc être présenté ou traduit de telle sorte qu'il apparaisse

en harmonie avec la quête de vérité inscrite, avec des accents divers et sous des formes différentes, dans la multiplicité infinie des situations humaines.

Peut-être n'a-t-on pas suffisamment pris conscience dans la tradition catholique des conséquences de la volonté qu'ont maintenant certaines Églises de dire et vivre leur foi dans leur propre culture et leur propre tradition ancestrale. En Asie et en Afrique, cette volonté s'exprime de façon de plus en plus vigoureuse. Ce serait se méprendre gravement que de ne voir là qu'un «phénomène de contestation, prolongeant dans le domaine religieux les réactions passionnées de l'anti-colonialisme». Quelque chose d'infiniment plus important se trouve en jeu: nous sommes sans doute à l'orée d'une nouvelle étape de la Tradition vivante. Jusque là, beaucoup de peuples évangélisés par l'activité missionnaire de l'Occident se sont contentés d'accepter la foi et de vivre l'Évangile sans pouvoir se donner les moyens de traduire dans leurs propres schèmes le contenu et les implications du christianisme. Les Églises d'Occident ont fait naître en Afrique et en Asie des chrétientés de tradition occidentale. Elles ne pouvaient guère faire autrement. D'ailleurs, l'éveil culturel de plusieurs de ces régions n'avait pas encore eu lieu. Ajoutons que l'ecclésiologie dominante confondait unité et uniformité, catholicité et copie des rites ou façons de vivre de l'Église latine. On pouvait tout juste se permettre d'adapter. Or la remise en lumière des cultures autochtones et de leurs richesses, où la dimension religieuse et rituelle tient une très large place, et l'accent nouveau mis sur l'ecclésiologie de communion ont changé la situation. Dorénavant, les chrétiens d'Afrique et d'Asie peuvent espérer incarner chez elles la foi de telle façon que naissent une tradition africaine et une tradition asiatique, avec leurs rites, leurs coutumes, leur manière propre de confesser et exprimer l'unique foi des Apôtres. Dans l'Église de Indes — riche, il est vrai, d'un trésor culturel et religieux inépuisable — des pas considérables ont été accomplis en ce sens.

La foi des Pères, pour demeurer salvifique, devra donc de plus en plus prendre chair dans des traditions humaines et des pensées à mille lieues de notre *ethos* occidental. Ce processus —

qui nous paraît nécessaire — sera long et exigera beaucoup de patience. Une patience analogue à celle des Pères: de la première annonce de la foi en Asie mineure à la définition de Chalcédoine il a fallu des siècles de tâtonnements, des études difficiles et des débats douloureux pour trouver les vocables adéquats. Pourtant, le contexte est tout autre. Il s'agit de faire passer une foi déjà structurée et articulée, patinée par deux millénaires, dans des héritages religieux qui ont façonné l'âme des peuples. Il est donc nécessaire de découvrir, si l'on ne veut pas sombrer dans le syncrétisme, les harmonies profondes comme les oppositions irréductibles de ces deux univers. Or cela ne se perçoit pas simplement par une réflexion intellectuelle. Un faisceau d'autres éléments se trouvent impliqués.

Prenons le cas des religions africaines. Il serait extrêmement grave de ne pas assumer leur culte des ancêtres et le rôle qu'elles attribuent à ceux-ci dans leur relation au Dieu tout-autre. Non seulement le dogme de la «communion des saints», mais la fonction médiatrice de l'humanité du Christ telle que présentée dans la lettre aux Romains (le Nouvel Adam) et la lettre aux Hébreux (le frère entré vraiment dans notre race, pour toujours auprès du Père mais pour nous) y trouvent des résonances importantes. De même leur vision de la personne humaine comme nécessairement reliée à la communauté humaine et «fabriquée» par elle rejoint l'assise première du mystère de l'Église. La foi chrétienne trouve là non de quoi s'adapter mais bel et bien de quoi fleurir en demeurant pleinement elle-même, même si les rites, mythes, images, concepts qu'on utilise alors ne sont plus ceux de la tradition occidentale, voire de la grande Tradition comme telle. Encore faut-il s'assurer que les éléments essentiels de celle-ci ne sont ni éclipsés ni gauchis par les valeurs venues du terroir. Cela, seul un dialogue fraternel entre Églises, axé non sur une politique mesquine de concessions ou de tolérance mais sur une vision ouverte de la catholicité de l'Église de Dieu, peut le permettre.

Ce que nous avons plus haut rappelé des divers registres de la foi des Pères prend ici une importance capitale. La chrétienté occidentale a privilégié l'expression verbale de la foi, le registre que nous caractérisions comme celui de la foi qui se *définit*

doctrinalement dans des déclarations solennelles. La culture de l'Occident où la pensée conceptuelle joue un rôle-clé le voulait. Il ne peut en être ainsi dans toutes les cultures. Quiconque connaît quelque peu l'Afrique ou l'Asie sait que le registre de la Liturgie, avec son tissu de symboles, d'images, de musique, de gestes rituels, de comportements collectifs y est plus important que celui des textes et des déclarations normatives. Il faudra donc consentir à ne plus juger de la foi uniquement à travers la grille des expressions conceptuelles. Il est probable que des peuples tâtonneront longtemps avant de trouver le langage «dogmatique» traduisant avec toutes ses nuances le contenu des «définitions» de Nicée ou de Chalcédoine. Suspectera-t-on pour autant leur fidélité à la foi des Pères si leur Liturgie parvient à dire, à sa façon, l'authentique contenu de celle-ci? Il nous sera nécessaire de prendre plus au sérieux l'adage *Lex orandi lex credendi*. Nous en avons mésestimé la portée.

Un autre registre de la vie de foi doit retrouver, dans ce contexte, sa place traditionnelle, compromise par l'ecclésiologie des siècles derniers. L'enseignement des évêques — en communion entre eux et avec le Siège romain — est normalement ce qui permet de juger de la conformité de leurs Églises à la foi des Pères. Il faudrait pour cela que la mentalité catholique cesse de les considérer plus comme des administrateurs que comme ceux qui, selon l'expression de *Lumen Gentium*, sont les authentiques *vicarii et legati Christi* pour leur peuple (*LG* 27). S'ils ont, comme responsables de leurs Églises, le don de l'Esprit et une fonction magistérielle, c'est pour que l'Église de Dieu, catholique par essence, naisse dans le terreau humain des régions qui leur sont confiées. Ils sont les premiers responsables d'une transmission de la foi qui ne soit pas pure répétition des vocables venus d'un autre univers culturel, mais assimilation de leur sens et traduction de celui-ci dans la façon de penser et de vivre de leur contrée. En cela, ils trouvent dans l'attitude courageuse des grands évêques des premiers siècles, s'efforçant de faire passer intégralement dans la culture gréco-latine de l'époque le contenu d'une Révélation accomplie dans un monde sémitique, un modèle. Il est étrange qu'après la remise en lumière, à Vatican II, de la fonction épiscopale et l'affirmation

vigoureuse qu'elle était portée et garantie par l'Esprit Saint on continue de se montrer si craintif, parfois même si réticent, devant les décisions pesées, prises dans la volonté explicite de demeurer en communion totale avec le Siège romain, de certains épiscopats désireux d'acculturer la foi. Qu'on n'aille pas objecter l'existence, aujourd'hui, d'une «culture universelle, effaçant les frontières»: la poussée des nationalismes, les mouvements souvent passionnés en faveur du respect des langues et des coutumes natives montrent qu'elle est fallacieuse.

Il faut, enfin, porter une attention spéciale au martyre, témoignage par excellence. Sous tous les régimes — Amérique latine, bloc socialiste de l'Europe de l'Est, Viêt-Nam — des chrétiens sont appelés à donner leur vie en témoignage de leur foi. Or, s'ils se trouvent ainsi unanimes dans la confession du Christ comme Celui qui explique leur engagement, ce dernier se révèle fort différent selon les contextes socio-politiques. Certains sont poussés par l'Évangile à changer les sociétés pour repousser le spectre d'une misère que sécrètent l'injustice et l'inégalité; d'autres contestent au nom du même Évangile une situation où la possession des biens nécessaires à la subsistance n'est assurée qu'au prix d'une perte des libertés spirituelles. De plus, certains sont orthodoxes, d'autres catholiques ou protestants, séparés par des interprétations divergentes de points importants de la foi. Cette réconciliation, par le martyre, de la diversité dans la doctrine et la *praxis* est lourde d'enseignements. Elle montre que, comme Thomas d'Aquin l'a merveilleusement perçu, la foi (celle des Apôtres et des Pères) porte sur Dieu lui-même, le rejoint en son être, va droit à une communion à ce qu'il est en son mystère. Si elle est authentique, elle ne s'arrête ni aux formules, même solennelles et garanties par l'Esprit, ni aux engagements pris, même au nom du Christ. Son absolu est l'Absolu de Dieu lui-même, transcendant abyssalement les formulations et les relativisant toutes, expliquant tous les engagements mais ne s'identifiant avec aucun. Lui seul est la *res*, la *réalité* de la foi (*II*^{a}-*II*^{ae}, 1, 2, ad 2).

La nature de la foi interdit donc, dans l'évaluation de la fidélité des Églises au donné révélé, de se limiter au seul registre des expressions verbales. Notre tradition occidentale

parviendra-t-elle à se convaincre de cette nécessité? Nous souffrons sur ce point d'un atavisme aux lointaines origines, lié à notre culture. Notre attention aux autres registres — même à celui de la Liturgie — apparaît souvent comme une concession, vite oubliée: dès qu'un point important se trouve en jeu, c'est à l'expression verbale que nous nous fions, considérant le reste comme secondaire. Les instances ultimes de décision étant en Occident (et cela aussi bien pour les Églises de tradition protestante que pour les autres), la naissance de traditions ecclésiales authentiquement africaines ou asiatiques ne se fera pas sans conflits. Mais tout pousse à affirmer que le mouvement amorcé sous nos yeux est irréversible. L'avenir de la foi en dépend.

* * *

L'attitude catholique à l'égard de la foi des Pères nous apparaît donc aujourd'hui marquée par deux accents. Elle reconnaît en cette foi, telle que vécue et «définie», ce qui la relie de façon authentique à la Révélation. Aussi résiste-t-elle à ce qui pourrait en affaiblir l'impact ou en corrompre le contenu. Elle prend néanmoins conscience — avec toutes les autres Églises — du besoin impératif de dire cette foi dans des cultures et des situations qui ne sont plus celles des premiers siècles. Une nouvelle étape de la Tradition vivante s'ouvre. Il se peut qu'elle privilégie, en certaines régions du monde, d'autres registres que celui des «formules» ou des «déclarations» de foi sur lequel surtout l'Occident base sa fidélité. Mais la foi, — les Pères eux-mêmes en témoignent —, va au delà des formules.

J.M.R. TILLARD, O.P.

SUMMARY. — *With respect to the «Faith of the Fathers» the Catholic Church maintains a receptive attitude. The Faith of the Fathers is to be found at five levels: it is* proclaimed *in the Liturgy,* taught *by the bishops,* defined *by the great Councils,* expressed *in discipline, has* witness *born to it by martyrdom. It is to the Faith of the Fathers that the Roman See makes reference in all important doctrinal decisions. In this*

context, the Catholic Church maintains that the Symbol of Nicea/Constantinople and the major Conciliar decisions are inviolable as far as the essential meaning which the Fathers wished to express thereby is concerned. It is not a question of «conservatism» but of confidence in the Presence of the Lord (Mt. 28:20) and of the Holy Spirit. On the other hand, an unsatisfactory presentation of dogmatic development is often made. This development must be understood in a qualitative rather than quantitative fashion — as a clarification of the sense and the aims of the propositions of the Faith of the Fathers. Devoted to the Faith of the Fathers, the Church is sent into the world in order to bring it this faith. Today it is a question of getting over in the cultures of Africa or Asia a faith which has been structured and articulated over two millenia. Western Christendom has privileged the verbal expression by which faith is defined. *In African and Asian culture it is the* Liturgy *which is the privileged level. Finally,* martyrdom *requires special attention; it reconciles diversities. The Faith of the Fathers links us authentically with Revelation but it goes beyond the formulae.*

Les Apophtegmes des Pères

en Palestine aux Ve-VIe siècles

Comme tout ce qui provenait de l'Égypte monastique, les Apophtegmes des Pères se répandirent vite dans tout le monde chrétien, mais nulle part ils ne connurent une diffusion aussi rapide et aussi massive qu'en Palestine. Cela tient d'abord à la situation géographique de ce pays voisin de l'Égypte, mais aussi sans doute au fait que très tôt des dits de moines palestiniens ont été introduits dans les recueils. On peut même se demander si ce n'est pas en Palestine qu'ont été constituées les grandes collections d'apophtegmes et de là qu'elles se propagèrent dans tous les pays et en toutes les langues de la chrétienté. Étant donné le mystère qui enveloppe encore les origines de ces collections, il vaut la peine de soulever la question et de rassembler tous les témoignages intéressants[1].

I. La diffusion des apophtegmes en Palestine

Cinq documents surtout nous renseignent sur cette diffusion aux Ve et VIe siècles. Nous laissons de côté l'*Ascéticon* de l'abbé Isaïe (de Scété ou de Gaza) en raison de l'identité controversée de son auteur[2].

1° *Vie de sainte Mélanie la Jeune* († 439)

Cette Vie est l'œuvre d'un contemporain de la sainte. Elle est communément attribuée au prêtre Gérontius et datée du milieu du Ve siècle. Au chapitre 23, le biographe dit que Mélanie lisait chaque jour les Écritures, «puis, une fois rassasiée, comme par

1. Texte remanié d'une communication faite à Nimègue, le 7 avril 1981, au Symposium sur la transmission et la réception des *Paterika* paléochrétiens.

2. Cf. L. Regnault, *Isaïe de Scété ou de Gaza*, in: *RAM* 46 (1970), pp. 33-34.

manière de dessert, elle parcourait les Vies des Pères»[3]. D'autre part nous lisons au chapitre 44 que Mélanie, dans ses enseignements à ses compagnes, leur citait «un apophtegme d'un saint vieillard», dans lequel un candidat à la vie monastique reçoit l'ordre d'aller injurier une statue pour apprendre à se laisser lui-même injurier sans broncher[4]. Cet apophtegme rappelle à la fois Anoub 1 et Macaire 23 de la collection alphabétique que nous connaissons.

2° *Vie de saint Euthyme par Cyrille de Scythopolis*

Cette Vie n'est pas antérieure à 557, mais les témoignages rapportés par Cyrille peuvent remonter au temps où vivait Euthyme (377-473):

— *Chapitre 19: Histoire de Maron et de Klématios*[5]. Ces deux moines de la laure d'Euthyme décident de s'enfuir secrètement. Euthyme en est averti par une révélation. Il mande les deux frères et les exhorte. Dans cette exhortation, quatre apophtegmes sont cités textuellement, bien qu'implicitement: N 378 (= PJ XI 54), N 204 (= PJ VII 36), Agathon 1 (= PJ X 8), Bessarion 11 (= PJ XI 7), et, entre le 2e et le 3e apophtegmes, voici ce que dit Euthyme: «En confirmation de ce que je viens de dire, écoutez le récit que m'ont fait certains anciens d'Égypte. Il y avait un frère établi dans un coenobion en Égypte, qui se sentait perpétuellement poussé à la colère...»: c'est exactement le récit de N 201 (= PJ VII 33).

— *Chapitre 21: Les vertus d'Euthyme*[6]: «Les successeurs du vénérable Euthyme ... avaient coutume de rapporter ceci...: Nous ne l'avons jamais vu dormir étendu, il se laissait aller à un court sommeil à cause des besoins de la nature, répétant peut-être le mot du grand Arsène: 'Ici, mauvais serviteur'. De fait, c'est là aussi une chose qu'on assurait: tout ce qui concerne le grand Arsène, qui ... rayonnait par ses vertus dans le désert

3. *Vie de Mélanie*, éd. D. GORCE, SC 90, Paris 1962, p. 175.
4. *Ib.*, p. 213
5. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, *TU* 49,2, Leipzig 1939,pp. 29-32. Traduction française dans A.J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, Paris 1961, III 1, pp. 84-86
6. SCHWARTZ, p. 34, FESTUGIÈRE, pp 88-89.

d'Égypte au temps même d'Euthyme, le vénérable Euthyme avait plaisir à l'entendre des honorés pères qui, d'Égypte, venaient souvent le voir, lui décrivant la conduite de ce moine; lui alors, à les entendre, mettait tout son zèle à imiter ses vertus...» Il y a là citations partielles ou réminiscences des apophtegmes Arsène 14, Arsène 40 et Arsène 42 (= PJ IV 2 et XV 9-10).

— *Chapitre 24: Histoire d'Æmilianus*[7], tourmenté par le démon de la luxure. Euthyme fait une exhortation aux frères, dans laquelle, après avoir cité implicitement l'apophtegme N 178 (= PJ V 2), il dit: «Écoutez un récit utile à l'âme et très véridique, que m'ont conté certains anciens d'Égypte en visite chez moi...»: suit le récit de N 491 (= PJ XX 13).

Évidemment il n'est pas garanti qu'Euthyme lui-même ait connu et cité tous ces apophtegmes, mais on est sûr du moins qu'ils étaient connus de Cyrille au milieu du VIe siècle. Et on remarquera que ces dix apophtegmes se retrouvent tous à la fois dans la série alphabético-anonyme et dans la série systématique traduite en latin à la même époque par Pélage-Jean.

3° *Les «Entretiens» de Zosime*

Zosime est connu par l'Histoire Ecclésiastique d'Évagre[8] et par les œuvres de Dorothée de Gaza[9]. Il vivait dans la première moitié du VIe siècle. Né à Sindé, près de Tyr, il fut d'abord moine dans cette région et fonda ensuite un monastère non loin de Césarée de Palestine. On a de lui des «Entretiens» mis par écrit par un disciple et cités plusieurs fois par Dorothée. Les citations et réminiscences d'apophtegmes y sont nombreuses, et il s'agit d'emprunts à des recueils écrits[10]. Il faut citer au moins

7. SCHWARTZ, pp. 36-37; FESTUGIÈRE, pp. 91-92.

8. ÉVAGRE, *Hist. Eccl.* IV, 7 (PG 86, 2713)

9. DOROTHÉE, *Œuvres spirituelles*, SC 92, pp. 542-543 D'après une anecdote rapportée par Dorothée (*ib.*, p. 201), celui-ci l'avait connu personnellement.

10. Voici les principaux apophtegmes cités par Zozime dans l'édition d'AVGOUSTINOS, Jérusalem 1913 Antoine 5 p. 4; Théophile 1 p. 21; Moïse 3-4 p. 12; Poemen 81 p. 15; Poemen 95 p. 21, Sisoès 6 p. 19; N 337 pp. 17-18; N 339 p. 23; N 343 pp. 1-2, N 595 p. 4.

le § 12 de l'édition d'Augustinos, qu'on retrouve dans le *Pré spirituel* de Jean Moschus[11]:

«Le bienheureux disait encore: Cela se passait au monastère de Tyr, quand je m'y trouvais encore. Un saint vieillard vint nous trouver alors que nous lisions les Apophtegmes des saints vieillards[12] (en effet, le bienheureux aimait à les relire sans cesse, c'était pour ainsi dire sa respiration, et de cette lecture il recueillait le fruit de toute vertu). Nous arrivions, disait-il, au récit de cet ancien chez qui les voleurs se présentent... [et qui se laisse dévaliser: N 337 = PJ XVI 13]. Après la lecture de ce récit, le vieillard me dit donc: Tu sais, abbé, cet apophtegme m'a rendu grand service! Je lui demandai: Comment, Père? — J'étais alors, répondit-il, dans la région du Jourdain. Je lisais ce récit, plein d'admiration pour le vieillard, et disais: Seigneur, juge-moi digne de suivre les traces de ces anciens, toi qui m'as jugé digne de revêtir leur habit!» Deux jours après, des voleurs surviennent et le moine palestinien se laisse à son tour dépouiller...

Un autre passage intéressant est à relever sur l'utilisation des apophtegmes (à l'instar de la Sainte Écriture) comme thème des entretiens spirituels: «Comme le bienheureux parlait de choses édifiantes, il se mit à réciter quelques sentences (ῥήματα) des saints Pères, et il en vint à ce mot de l'abbé Poemen: Celui qui s'accuse lui-même trouve le repos en tout». Et Zosime raconte qu'il parlait un jour de ces paroles des Pères avec l'un de ses amis, moine à la laure de l'abbé Gérasime[13], ce qui atteste que les Apophtegmes étaient connus un peu partout dans les monastères palestiniens. Mais la documentation la plus riche à ce sujet vient de la région de Gaza, des monastères de Séridos et de Dorothée.

11. AVGOUSTINOS, p. 17. Cf. MOSCHUS, *Le pré spirituel*, c. 212 (PG 87, 3104-3105).

12. En grec : Τὰ ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων, c'est, à notre connaissance, la plus ancienne mention d'un recueil des paroles des Pères sous ce titre.

13. AVGOUSTINOS, p. 21.

4° *La Correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza*

Barsanuphe et Jean vivaient en reclus au monastère de l'abbé Séridos au début du VIe siècle. Ils ont laissé une abondante correspondance spirituelle, dans laquelle des apophtegmes sont fréquemment cités ou évoqués, le plus souvent de mémoire, semble-t-il[14]. Notons seulement ici la manière dont les citations sont introduites. La plupart du temps les citations sont implicites[15], ou rapportées explicitement à un Père nommément désigné[16]. Dans les autres cas, la formule la plus courante est: «Les Pères ont dit»[17]. Pour les références explicites à des écrits, on peut relever: «Il est écrit dans les Pères» (350)[18], «dans les Vieillards» (64), «dans les Paroles des Vieillards» (128, 547), «les Vies des Pères» (584, 708), «les Paroles des Pères» (546), «les paroles des Pères et leurs Vies» (469, 600), «la Vie des Pères et leurs réponses» (689), «les livres des Vieillards» (605), les «Gerontica» (108). Nous avons pu identifier plus de quatre-vingt citations d'apophtegmes qu'on retrouve dans les recueils parvenus jusqu'à nous, presque tous dans les collections alphabético-anonyme et systématique.

5° *Les œuvres de Dorothée de Gaza*

Formé par Barsanuphe et par Jean au monastère de Séridos, Dorothée s'imprégnera si bien des Apophtegmes que, devenu plus tard fondateur et abbé d'un monastère, il recourait sans cesse aux Paroles des Vieillards pour illustrer son enseignement à ses moines. Nous avons relevé dans ses Œuvres au moins

14. BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, Solesmes 1972, Index p. 523. Cf. F. NEYT, *Les lettres à Dorothée dans la correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza*, Louvain 1969, t. II, ch. 2, pp. 394-499.

15. Éd. Solesmes, Lettres 45, 77, 92, 96, 119, 123, 166, 186, 191, 193, 205, 207, 214, 241, 243, 244, 256, 261, 279, 318, 340, 342, 347 bis, 371, 410, 433, 452, 458, 469, 492, 500, 596, 613, 698.

16. Éd. Solesmes, Lettres 123, 126, 140, 191, 237, 256, 347, 369, 385, 432, 549, 599, 605, 653, 654, 693.

17. Éd. Solesmes, Lettres 93, 204, 237, 287, 291, 316, 341, 462, 524, 541, 550, 554, 587, 614.

18. Les chiffres entre parenthèses dans le texte indiquent les numéros des lettres dans l'édition de Solesmes.

quarante citations de l'Alphabétique et quinze de la série anonyme[19]. En dehors des cas où le vieillard est nommé, Dorothée introduit le plus souvent ses citations d'apophtegmes par la formule: «Les Pères ont dit» ou: «Il est dit dans le *Geronticon*»[20]. A notre connaissance il est le premier à employer ce mot comme substantif au singulier pour désigner *le* recueil des Apophtegmes[21].

II. Les moines palestiniens dans les collections d'apophtegmes

On sait que, dès le IVe siècle, des moines égyptiens émigrèrent provisoirement ou définitivement en Palestine. Le cas le plus célèbre est celui de Porphyre, qui, après cinq ans passés à Scété, alla s'installer vers 377 dans une grotte de la vallée du Jourdain, et qui devint évêque de Gaza en 395[22]. Les Apophtegmes nous en font connaître quelques autres, dont plusieurs groupés autour de l'abbé Silvain. Originaire de Palestine, Silvain s'était fait moine à Scété et y vivait avec douze disciples, entre autres Zacharie, Marc, Zénon et Nétras, qui devint évêque de Pharan. Silvain emmena le groupe au Sinaï, puis dans la région de Gaza, près de Gérara, où il fonda un monastère. Notre série alphabétique contient vingt-six apophtegmes qui concernent ce groupe[23]:

Zénon 1 = PJ VIII 5
— 2
— 3 = PA 33,3
— 4 = PJ X 22

19. Cf. SC 92, pp. 42-43, 537-538; 543-544.

20. *Ib.*, §17, p. 172; §18, p 174; §37, p. 202, §60, p. 248; §71, p. 272; §125, p. 382; §151, p. 424; §174, p 474.

21. Le *Lexicon* de Lampe donne pour ce mot une référence à une lettre de Nil, mais cette lettre n'est pas authentique. Cf. Geerard, *Clavis Patrum graecorum*, t 3, 6043, p. 174.

22. Cf. D.J Chitty, *The desert a city*, Oxford 1966, p. 71, trad. franç. Bellefontaine 1980, p. 149.

23. Nous donnons en même temps les références aux anciennes traductions latines de Pélage-Jean (PJ), PL 73, 855-1022; de Paschase (PA) dans l'édition de Freire, Coïmbra 1971; de Martin (M), PL 74, 381-394.

— 5 = PJ XVIII 7 = PA 62,1
— 6 = PJ IV 17 = PA 3,3
— 7
— 8
Marc 1 = PJ XIV 5 = PA 42,5
— 2 = PA 42,6
— 3 = PJ XIV 6 = PA 49,2
— 4
— 5 = PJ XVIII 15
Netras = PJ X 36
Silvain 1 = PJ IV 40 = PA 2,1
— 2 = PJ III 15 = M 48
— 3 = PJ XVIII 21
— 4 = PJ XI 28 = PA 67,1
— 5 = PJ X 69 = PA 7,1
— 6 = PJ XI 30 = PA 72,7
— 7
— 8 = PA 18,1
— 9
— 10
— 11 = PJ XI 29
— 12

À ces apophtegmes il faut joindre encore une pièce du Supplément publié par Guy (Silvain S 1) et N 217 = PJ X 85. Il y a tout lieu de penser que ces apophtegmes, gardés précieusement dans le cercle des disciples de Silvain à Gérara, ont été introduits dans les collections d'apophtegmes en Palestine.

D'autres moines palestiniens, d'origine ou d'adoption, ont trouvé place dans la collection alphabétique:
Gélase 1-6 (dont 1 = PJ XVI 1)
Épiphane 1-17 (dont 3 = PJ XII 6 = PA 63,2; 4 = PJ IV 15)
Théodore d'Éleuthéropolis
Hilarion (= PJ XVII 4)
Cassien 1-8 (dont 1 = PJ XIII 2; 3 = PJ XIII 3; 4 = PJ IV 24; 5 = PJ I 10; 6 = PJ XI 18; 7 = PJ VI 10)
Phocas 1-2
Philagrios (= PJ VI 15)
à quoi il faut ajouter N 368 (= PJ XVIII 33).

On voit que les trois recueils traduits en latin au milieu du VIe siècle par Pélage et Jean, Paschase et Martin de Dumio contiennent certains de ces apophtegmes, ce qui donne à penser que les originaux grecs dont ils se sont servis venaient de Palestine. D'autre part la place qu'ont ces apophtegmes dans les chapitres de la collection systématique traduite par Pélage et Jean montre qu'ils étaient déjà à leur place dans une série alphabétique antérieure[24].

III. L'ORIGINE PALESTINIENNE DE COLLECTIONS D'APOPHTEGMES

Devant ces deux faits: la diffusion massive des Apophtegmes en Palestine dès les Ve-VIe siècles, et la présence dans la collection alphabético-anonyme d'une soixantaine de pièces concernant des moines palestiniens d'origine ou d'adoption (dont presque la moitié se retrouve dans la collection systématique traduite par Pélage et Jean), on peut se demander si ces deux grandes collections n'auraient pas été constituées en Palestine.

Durant le IVe siècle et la première moitié du Ve, âge d'or de leur floraison, les paroles des Vieillards égyptiens ont été transmises surtout oralement, non seulement en Égypte mais aussi en Palestine, comme le montre la Vie d'Euthyme. Cependant on dut commencer très tôt à mettre par écrit de petites séries de sentences ou de récits se rapportant soit à un même personnage soit à une vertu ou à une observance de la vie monastique. Évagre et Cassien ont inséré dans leurs œuvres des florilèges de ce genre. À la fin de son *Traité pratique*, Évagre cite une dizaine d'apophtegmes, 1 d'Antoine, 2 de Macaire, les autres anonymes[25]. Son traité *De la prière* contient six pièces sur la persévérance dans la prière malgré les attaques des

24. Quelle que soit l'opinion que l'on adopte sur les rapports entre les collections alphabético-anonyme et systématique telles que nous les connaissons, il faut bien admettre que la plus ancienne collection systématique que nous avons (celle qui a été traduite par Pélage-Jean) a utilisé une collection alphabétique antérieure.

25. ÉVAGRE, *Traité pratique*, éd GUILLAUMONT, SC 171, p. 692-711.

démons[26]. Dans les *Institutions* de Cassien, nous trouvons aussi une petite collection de dits de divers Vieillards sur le jeûne[27]. Les deux recueils les plus intéressants sont ceux qui nous viennent de l'abbé Isaïe, celui qui fait partie de l'*Asceticon*[28] et celui qui a été publié par R. Draguet sous le titre «Une section isaïenne d'apophtegmes dans le Karakallou 251»[29]. On pourrait classer également dans ce genre de séries mineures les pièces groupées dans les chapitres 13 et 14 de la *Collectio monastica* éthiopienne, publiée par V. Arras[30]. Tous ces petits recueils ont ceci de commun et de caractéristique qu'ils ne comprennent que des apophtegmes de moines égyptiens. Au contraire, dès qu'on tombe sur une collection alphabético-anonyme ou systématique, on y trouve des vieillards non-égyptiens, surtout des palestiniens. On est donc fortement tenté de supposer que la première collection de type alphabético-anonyme a été formée en Palestine plutôt qu'en Égypte[31].

Parmi les non-égyptiens introduits dans l'Alphabétique, Basile mérite une mention spéciale. Il ne semble pas que le grand évêque cappadocien ait été connu et honoré si tôt en Égypte, alors que nous savons qu'il était lu et apprécié au VI[e] siècle dans les milieux monastiques palestiniens. Zosime, Barsanuphe et Dorothée de Gaza se réfèrent à ses Règles. Il se trouve d'ailleurs que Dorothée est le seul témoin ancien, garant de l'ancienneté de l'apophtegme qui lui est attribué dans l'Alphabétique[32].

26. ÉVAGRE, *De la prière*, ch. 106-112· PG 79, 1189-1192.

27. CASSIEN, *Institutions*, V 24-41, SC 109, pp. 233-259· cinq de ces apophtegmes sont passés dans l'Alphabétique (Cassien 1, 3, 4, 5, 6)

28. R. DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe, Logos* VI, CSCO 289, Louvain 1968, pp. 30-51; CSCO 293, pp. 27-83. Des apophtegmes qui forment ce *logos* VI, dix-sept pièces se retrouvent, souvent modifiées, dans l'Alphabétique.

29. *Byzantion*, 35 (1965), pp. 45-50; cf. *Byzantion*, 32 (1962), pp. 53-61.

30 CSCO 238, Louvain 1963, pp. 83-126; CSCO 239, Louvain 1963, pp. 62-93.

31. On s'explique mieux ainsi la réunion de pièces venues du Sinaï, de la Cappadoce, de la Syrie et des confins de la Perse (Milesios)

32 SC 92, § 24, pp. 182-184. On peut noter que le Prologue de l'Alphabétique mentionne déjà Basile en tête de la lettre B (PG 65, 73).

On pourrait noter encore que, si la majorité des apophtegmes des grandes collections appartient à la tradition des moines de Scété, les autres centres monastiques égyptiens ne sont pas absents des recueils. Or ces différents milieux ne s'entendaient pas très bien et se jalousaient souvent. L'assemblage de ces pièces d'origine diverse s'explique mieux hors d'Égypte, en Palestine spécialement, où tout ce qui venait d'Égypte était d'or. Souvenons-nous du dicton: «Nul n'est prophète en son pays». Il arrive souvent qu'on apprécie ses propres richesses seulement ou surtout quand on les voit estimées par des étrangers. C'est peut-être un peu ce qui s'est passé pour les Apophtegmes des Pères en Égypte. Une anecdote rapportée par Jean Moschus mérite d'être citée:

«Le même abbé Irénée nous raconta encore ceci: Quand les barbares vinrent à Scété, je partis, je vins du côté de Gaza et je choisis une cellule dans un monastère; et je reçus de l'abbé de la laure un livre des Vieillards (βιβλίον γεροντικόν). Le jour même je me mis à le lire, et, dès que je l'eus ouvert, je trouvai un chapitre racontant qu'un frère vint trouver un moine et lui dit: Prie pour moi, Père. Le moine lui répondit: Quand tu étais avec nous, je priais pour toi; maintenant que tu es parti de ton côté, je ne prie plus pour toi. Ayant donc lu ce chapitre, je fermai le livre et je me dis: Malheur à toi, Irénée, parce que tu es parti de ton côté et les Pères ne prient plus pour toi. Ayant aussitôt rendu le livre à l'abbé, je me retirai et m'en allai aux Cellules. Mes enfants, ce fut là pour moi la raison de venir en ce lieu»[33].

Irénée connaissait-il un *Geronticon* avant de venir à Gaza? En tout cas on ne possède aucun témoignage de la présence en Égypte, aux Ve-VIe siècles, de ces grandes collections d'apophtegmes.

On peut dire enfin que l'origine palestinienne de ces collections expliquerait bien leur diffusion rapide en toutes les langues de la chrétienté. La Palestine, qui a toujours été un carrefour de peuples, est devenue, à partir du IVe siècle, la terre d'élection des moines de tous pays, non seulement égyptiens, mais grecs,

33 MOSCHUS, *Le Pré spirituel*, ch. 55, PG 87, 2909.

latins, syriens, arméniens, géorgiens... Il ne faut pas s'étonner que tous aient voulu s'y nourrir des Vies et des Paroles des Vieillards et que certains d'entre eux aient pris la peine de traduire ces *Gerontica* dans leur propre langue[34].

Lucien REGNAULT

SUMMARY. — *Because of the mystery which still surrounds the origin of the collections of the Apophthegmata of the Desert Fathers, the Author collects the arguments in favour of their Palestinian origin. He mentions, first of all, the propagation of the Apophthegmata in Palestine (Life of St. Melania, † 439, Life of St. Euthymius, the 'Dialogues' of Zozimas, Correspondence of Barsanuphius and John, works of Dorotheus of Gaza). He then draws attention to the important place given to the Palestinian monks in the Apophthegmata (26 apophthegmata of the group of Silvanus; other Palestinians which appear again in the Latin collections in the middle of the VIth cent.). The original short collections only have Egyptian monks, whilst the alphabetical/anonymous collection or the systematic collection contain non-Egyptian, principally Palestinian monks. The Palestinian origin of the collections would easily explain their rapid propagation in all the languages of Christendom.*

34. C'est à la laure de Saint-Sabas qu'ont été faites les premières traductions géorgiennes des Apophtegmes au VIII[e] siècle et sans doute aussi les premières traductions arabes.

L'Orthodoxie de rite occidental en Europe et aux États-Unis

Bilan et perspectives

III*

L'Orthodoxie et le «Catholicisme non romain»

Pour des raisons que nous ne pouvons analyser ici, la fin du XIXe et le début du XXe s. virent le surgissement, un peu partout dans le monde catholique, d'une véritable floraison de «petites Églises» et d'*episcopi vagantes*. L'un des premiers parmi ces ecclésiastiques dissidents fut Joseph René Vilatte (1854-1929). Né à Paris dans une famille appartenant à la Petite Église anticoncordataire du Poitou, il s'expatria au Canada où il fut quelque temps l'hôte du Grand Séminaire catholique de Saint-Laurent. Mais peu après, il s'orienta vers le Protestantisme, puis vers le Vieux-Catholicisme. Il fut ordonné prêtre en 1885 par l'évêque vieux-catholique de Berne, Mgr Herzog, pour un groupe d'émigrés belges et français qui résidaient en Amérique; mais les difficultés qu'il eut ensuite avec l'évêque épiscopalien de Fond-du-Lac (Wisconsin) l'amenèrent à se tourner vers l'Orthodoxie. Au début des années 1890, il entra en relation avec Mgr Vladimir Sokolovsky, évêque des Iles Aléoutiennes et de l'Alaska, et lui envoya sa «Confession de foi». Mgr Vladimir lui ayant répondu de manière encourageante, il continua de correspondre avec lui. En 1891, il semble que Mgr Vladimir l'ait admis avec son groupe à titre provisoire dans l'Église orthodoxe, en attendant que le Saint-Synode statue sur son cas. Vilatte lui demanda alors d'être consacré évêque mais cela lui fut bien entendu refusé. Dépité, il partit chercher sa consécration dans l'*Église indépendante* de Ceylan, Goa et les Indes, en communion avec le

* Voir *supra*, pp. 53 ss., 211 ss.

Patriarcat jacobite d'Antioche, et, dans l'intervalle, son groupe se dispersa, malgré une visite que lui rendit au printemps 1892 Mgr Nicolas Ziorov, successeur de Mgr Vladimir[33].

Plus fantaisiste encore fut l'itinéraire d'Arnold Harris Matthews (1852-1919) (orthographié ensuite Mathew), le plus célèbre sans doute parmi les fondateurs de «petites Églises»[34]. Baptisé dans le Catholicisme, il se convertit deux fois à l'Anglicanisme et ne revint pas moins de trois fois à l'Église romaine, sans compter un bref passage chez les Vieux-catholiques, desquels il obtint d'être sacré évêque, le 28 avril 1908, pour leurs coreligionnaires anglais. Mais, dès 1910, il rompit avec le Vieux-catholicisme, et, peu après, il entra en contact avec le Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe, qui refusa de l'admettre après examen de son passé. Il entreprit alors des démarches auprès du métropolite Gerassimos Messarah de Beyrouth, qui était en tournée en Angleterre. Celui-ci le reçut dans la communion du Patriarcat d'Antioche sous conditions en 1911. Six mois plus tard, le patriarche d'Alexandrie adressait à son tour une lettre d'Union à ce qui allait être, pour quelque temps, l'*Église orthodoxe occidentale*. Son rite était identique au rite latin, avec quelques modifications mineures. En 1912, Mathew publia une revue mensuelle, *The Torch*, qui plaidait en faveur de la réunion à l'Église orthodoxe et qui souhaitait la restauration de l'Église orthodoxe d'Occident. Mais le caractère instable de Mathew ne pouvait guère se fixer à quelque programme qui tienne et, du reste, l'acte du métropolite de Beyrouth ne fut jamais entériné par le Saint-Synode d'Antioche. Cette «union», qui semble n'avoir jamais été très officielle ni très solide, n'eut donc aucune suite et Mathew put poursuivre sans entraves sa route errante[35].

Par la suite, un certain nombre d'évêques de la succession Mathew entrèrent en relation avec différentes juridictions de

33. Sur cet épisode, voir D.F. ABRAMTSOV, *Vilatte and Orthodoxy*, in *One Church*, 9 (1955), pp. 263-265, et ANSON, pp 102-104 Sur Vilatte, voir ANSON, pp. 91-129 et HORNUS, pp. 162-169.

34. Sur Matthews, voir ANSON, pp. 156-215 et HORNUS, pp. 158-162.

35. Sur cet épisode curieux, cf. ANSON, pp. 185-187.

l'Église orthodoxe, principalement en Amérique. Il serait inutile et fastidieux de passer en revue toutes ces démarches dont rien de concret n'est jamais sorti. De celles qui, plus récemment, ont abouti, nous parlerons plus loin.

De plus grande envergure furent les rapports qui s'établirent au début des années 1920 entre l'Orthodoxie et l'*Église nationale tchèque*[36]. Cette Église était née à la faveur des remous nationalistes et anti-romains qui agitèrent certains États d'Europe centrale à l'issue de la Première Guerre mondiale: à la fin de 1918, en effet, la résurrection de la Bohême, la haine persistante des Habsbourg et de leur politique de germanisation catholique, ainsi que la survivance de l'esprit de Jean Huss, amenèrent un groupe de prêtres tchécoslovaques à former une «Union du clergé catholique» (*Jednota*) qui demanda au Vatican, entre autres revendications, «le culte en langue tchèque, l'abolition du célibat ecclésiastique et l'élection par les fidèles des curés et des évêques»[37]. Bien entendu, Rome refusa et en janvier 1920 l'Assemblée des évêques de Tchécoslovaquie condamnait la *Jednota*. Le schisme était consommé et, en novembre 1920, l'Église nationale tchèque tenait son premier synode à Prague. Assez rapidement, elle put compter sur près de 750.000 fidèles. Elle ne songea pas à s'affilier au mouvement vieux-catholique, trop germanique à ses yeux, et se tourna vers l'Église orthodoxe serbe qui, peu après l'avoir reçue, sacra évêque le plus sérieux de ses dirigeants, Matheus Pavlik (1879-1942), le 25 septembre 1921, sous le nom de Mgr Gorazd. Mais, très vite, la majorité de l'Église tchèque s'engagea dans une voie de plus en plus libérale et unitarienne sous la conduite d'un ancien prêtre romain, le Dr Karel Farsky. Un schisme s'ensuivit, les prêtres et les laïcs fidèles à l'Orthodoxie restant groupés autour de Mgr Gorazd et

36. Sur cette Église, il n'existe pas encore, à notre connaissance, d'étude monographique Pour les débuts du mouvement, saisis sur le vif, voir M D'HERBIGNY, *L'Anglicanisme et l'Orthodoxie gréco-slave*, Paris, 1922, pp. 119-126 (très critique). Voir aussi A. PAUL, *L'Unité chrétienne. Schismes et rapprochements*, Paris, 1930, pp. 82-84; G. WELTER, *Histoire des sectes chrétiennes, des origines à nos jours*, Paris, 1950, pp. 199-201 ; et la *New Catholic Encyclopedia*, t. 4 (1963), pp. 588-589.

37. A PAUL, *op. cit.*, p. 82.

les autres suivant Farsky qui se fit proclamer patriarche de l'Église tchécoslovaque en 1924. D'après Schneirla, au début le groupe orthodoxe continua de célébrer suivant le rite occidental, «avec du pain sans levain, des ornements occidentaux et le rite romain dans son intégralité, mais le rite oriental fut bientôt adopté et est encore en usage»[38]. Mgr Gorazd fut fusillé en 1942 par les Nazis, avec un de ses prêtres, pour avoir caché dans son église les meurtriers du dignitaire SS Reinhard Heydrich. Après la guerre, l'Église orthodoxe tchécoslovaque passa dans la sphère d'influence du Patriarcat de Moscou qui, après l'avoir réorganisée, lui accorda l'autocéphalie en 1951.

Ainsi, durant un demi-siècle, l'idée d'une Orthodoxie de rite occidental fit son chemin dans les esprits mais sans réussir encore à donner le jour à des réalisations positives et durables. Le phénomène imprévisible de l'émigration russe, consécutive à la Révolution d'Octobre, contribuera à lui fournir un terrain plus favorable.

L'apparition d'une Église orthodoxe de rite occidental en Pologne

C'est cependant en dehors du contexte de l'émigration russe que se situe la naissance de la première Église orthodoxe occidentale au sens strict. En 1923, en Pologne, eurent lieu des événements semblables à ceux de Tchécoslovaquie, mais de bien moins grande ampleur: cette année-là en effet, un groupe de prêtres catholiques, qui désiraient célébrer la messe dans la langue du nouvel État, se sépara de Rome et fonda l'*Église catholique nationale polonaise*[39]. Ce mouvement prit naissance dans la région industrielle des alentours de Cracovie et de Drabowa et essaima parmi les habitants de la Galicie occidentale et dans le sud de la province de Lublin. En butte à une violente répression de la part des autorités civiles, cette nouvelle

38. SCHNEIRLA, p. 31 D'après lui, environ 250.000 fidèles suivirent Mgr Gorazd lors de sa sécession d'avec Pavlik. Mais ce chifre nous paraît excessivement gonflé et il faut au moins le diviser par dix.

39. À ne pas confondre avec l'Église du même nom (*Polish National Catholic Church*), créée aux États-Unis par des émigrés polonais au début du siècle et membre de l'Union d'Utrecht (cf. ANSON, pp. 523-527 et HORNUS, pp. 264-266).

«petite Église» se tourna en 1926 vers le métropolite Denis, chef de l'Église orthodoxe de Pologne[40]. Le leader du mouvement, le P. André Huszno (Schneirla écrit «Gushko») demanda la réception de son groupe dans l'Église orthodoxe, avec maintien du rite occidental. Le Saint-Synode de Varsovie, après en avoir référé au patriarche Basile III de Constantinople, reçut l'Église catholique nationale polonaise au mois d'août 1926. Leurs membres se soumettaient à l'autorité doctrinale et ecclésiastique de l'Église orthodoxe mais conservaient la liturgie romaine (avec quelques modifications mineures) et une assez large autonomie administrative. Avant la guerre, cette nouvelle entité comprenait cinq prêtres et six paroisses. L'occupation allemande l'éprouva considérablement et en 1958 Schneirla écrivait: «La grave dislocation de la vie communautaire en Pologne à la suite de la seconde guerre réduisit le rite occidental à une grande paroisse mais elle est dans un état florissant»[41]. À la suite de diverses circonstances extérieures, le rite occidental n'a cependant pas survécu en Pologne jusqu'à nos jours[42]...

L'Orthodoxie de rite occidental en France[43]

La plupart des Russes émigrés arrivés en France au début des années 20 voulaient croire que leur exil ne serait que temporaire

40. À la suite de la résurrection de la Pologne en 1918-1919, plus de 4.000.000 d'Orthodoxes pour la plupart biélorussiens et ukrainiens se retrouvèrent sur le territoire du nouvel État. Étant dans l'impossibilité d'entrer en relation avec le Patriarcat de Moscou, les évêques de Pologne se tournèrent vers le Patriarcat œcuménique qui accorda l'autocéphalie à l'Église polonaise en 1924.

41. SCHNEIRLA, p. 32.

42. «Entre les deux guerres, l'Église autocéphale de Pologne accueillit des Polonais dans l'Orthodoxie en leur laissant leurs rite et coutumes, ceci avec le consentement du Patriarcat de Constantinople qui lui avait accordé l'autocéphalie. Malheureusement, après la guerre et à la suite de la démission du métropolite Denis, sous la pression d'éléments russes et de la russification intense de l'Église de Pologne, les Orthodoxes polonais se joignirent à l'Église vieille-catholique...» (*Présence Orthodoxe*, nº 36 (1977), p. 15). Sur l'Orthodoxie occidentale polonaise, cf. ABRAMTSOV, pp. 300-301. Exposé contemporain des événements in *Échos d'Orient*, 26 (1927), pp. 114-115.

43. À ce jour, il n'existe pas encore de monographie vraiment scientifique sur les mouvements orthodoxes de rite occidental en France. Nous achevons pour le

et qu'ils pourraient bientôt rentrer en Russie avec armes et bagages. Ils s'organisèrent donc en une espèce de ghetto linguistique et ethnique, possédant sa vie culturelle et religieuse propre, en marge de celle du pays où ils se trouvaient. Mais un certain nombre de jeunes, moins rivés que leurs aînés à l'héritage russe, pensaient différemment: selon eux, la révolution de 1917 avait été permise par Dieu pour faire éclater les frontières traditionnelles de l'Église orthodoxe et rendre possible une diffusion de l'Orthodoxie en Europe occidentale; ils voyaient donc dans l'émigration russe un appel providentiel à une rencontre en profondeur entre l'Orient et l'Occident chrétiens et une occasion pour l'Église orthodoxe de reprendre conscience de son universalité.

Dans cet esprit, huit jeunes gens fondèrent à Paris, le 11 février 1925, la «Confrérie Saint-Photius», dont le but était de servir «le triomphe universel de l'Orthodoxie». Ses membres étaient pour la plupart des étudiants de la première promotion de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, ouvert la même année. Le plus actif d'entre eux était sans conteste le jeune Eugraph Kovalevsky (1905-1970) qui allait bientôt jouer un rôle de premier plan dans l'histoire de l'Orthodoxie occidentale en France comme nous allons le voir dans un instant. Au sein de cette Confrérie, une commission fut spécialement chargée de l'étude et de la mise en pratique des différents rites occidentaux, en particulier le romain et le gallican. La Confrérie, en effet, était persuadée que seul l'usage du rite occidental pourrait assurer la renaissance de l'Orthodoxie en Occident. Dix ans plus tard, en 1936, la réception au sein du Patriarcat de Moscou de

moment une étude, que nous espérons exhaustive, sur ce sujet; si elle est un jour publiée, le lecteur y trouvera toutes les précisions désirables. En attendant, on consultera, outre les articles ou travaux que nous citons dans les notes qui suivent, d'une part H.-C CHÉRY, *L'offensive des sectes*, 3e éd., Paris, 1959, pp. 495-499, et d'autre part l'ouvrage malheureusement très orienté de V. BOURNE, *La Divine Contradiction*, tome I: *L'avenir catholique-orthodoxe de la France*, Paris, 1975, 242 p.; tome II: *Le chant et la lutte de l'Orthodoxie*, Paris, 1978, 530 p., qui retrace de manière ouvertement apologétique l'épopée de l'Orthodoxie occidentale en France des origines à 1970 (voir la brève recension critique que nous avons faite de cet ouvrage dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 74 (1979), pp. 520-522).

l'*Église catholique évangélique* de Mgr Winnaert allait accomplir une partie de ses vœux.

Louis-Charles Winnaert (1880-1937) était un ancien prêtre catholique français qui avait quitté l'Église romaine en 1918 à la suite de la crise moderniste. En 1922, il se fit sacrer évêque *vagans* dans une «petite Église» de la succession Mathew, l'*Église catholique libérale*. Il fonda alors sa propre Église à Paris, dont la doctrine, d'abord assez large et floue, se renforça au cours des années. Au début des années 30, suite à des conversations qu'il avait eues avec le P. Lev Gillet[44], il demanda à être reçu dans l'Église orthodoxe tout en gardant l'usage du rite occidental. Le Patriarcat de Constantinople ayant laissé traîner les choses, il s'adressa à Moscou en 1936, par l'intermédiaire de la Confrérie Saint-Photius. Cette fois, l'affaire fut menée rondement et, dès le 16 juin de cette année, le métropolite de Moscou, Mgr Serge Stragorodsky, émit un décret dans lequel il précisait les conditions d'une «réunion en corps» de la petite Église de Winnaert à l'Église orthodoxe, avec son rite propre[45]. Le 7 février 1937, l'exarque du Patriarcat de Moscou en Europe occidentale, Mgr Éleuthère de Vilno, procédait officiellement à la réception de cette communauté dans l'Orthodoxie[46].

Un mois plus tard, le 3 mars 1937, Mgr Winnaert mourait. Le 6 mars suivant, Mgr Éleuthère ordonna prêtre Eugraph Kovalevsky, pour s'occuper des affaires de ce qui s'appellera désormais, pour quelque temps, l'*Église catholique orthodoxe occidentale*[47]. Mais très vite, un conflit opposa le jeune prêtre à

44. Sur le P. Lev Gillet, voir les récents articles de É. BEHR-SIGEL, *In memoriam. Le Père Lev Gillet (1892-1980)*, in *SOP*, n° 48 (mai 1980), pp 17-20, et O. ROUSSEAU, *Le Moine de l'Église d'Orient*, in *Irénikon*, 53 (1980) pp. 175-194.

45. Texte intégral de ce décret, en français in *Irénikon*, 14 (1937), pp. 158-165 et 263-266 et en anglais in *One Church*, 8 (1955), n° 5, pp. 18-25.

46 Cf. *Irénikon*, 14 (1937), pp. 266-268. — Sur L.C. Winnaert, voir V. BOURNE, *La Queste de Vérité d'Irénée Winnaert*, Genève, 1966, 340 p., et le compte rendu qu'en a donné É. BEHR-SIGEL in *Contacts*, n° 56 (1966), pp. 315-319.

47. Cf. Y. CONGAR, *Catholique-orthodoxe-occidentale (Église)*, in *Catholicisme*, t 2 (1949), col 727

l'un des plus anciens collaborateurs de Mgr Winnaert, le P. Lucien Chambault (1899-1965). Le différend portait sur la question du rite: fallait-il conserver celui de Mgr Winnaert ou au contraire adopter l'ancienne liturgie gallicane, comme le souhaitait le P. Kovalevsky? Faute d'avoir pu trouver un compromis, la communauté se divisa en deux groupes, la majorité suivant le P. Chambault et une petite minorité restant fidèle au P. Eugraph.

Pendant la guerre, le P. Chambault entra en contact étroit avec quelques moines orthodoxes russes résidant à Paris. Résolu à embrasser la vie monastique tout en restant orthodoxe de rite occidental, il se tourna vers la tradition bénédictine qu'il chercha progressivement à adapter dans la ligne orthodoxe, donnant ainsi une extension inattendue au décret du métropolite Serge. Avec l'aide d'un autre novice, le frère Jean Péterfalvi, et en suivant les conseils de certains bénédictins catholiques, il entreprit de traduire et d'adapter l'ensemble de l'office bénédictin. Le 5 mars 1944, il fit sa profession monastique sous le nom de P. Denis. Puis il acheva l'élaboration et la traduction des différents rituels, ce qui lui permit de recevoir lui-même dès l'année suivante d'autres candidats au monachisme orthodoxe de rite occidental. À la fin de la guerre, un embryon de communauté bénédictine, le «Prieuré St-Denis et St-Séraphin de Sarov», se trouvait ainsi constitué.

Pendant quelques années, on put croire que ce monastère bénédictin allait vraiment prendre racine au sein de l'Église orthodoxe: à son apogée, il compta jusqu'à huit moines et une centaine de personnes environ fréquentaient la paroisse de l'Ascension qui lui était attachée. Mais, pour diverses raisons (pauvreté, décès de certains moines, assises insuffisantes chez d'autres), cette expérience fit long feu: lorsque le P. Chambault mourut, le 3 mai 1965, il n'y avait plus un seul moine pour continuer son œuvre. La paroisse de l'Ascension et l'idéal d'un monachisme orthodoxe occidental ne lui survécurent donc pas et les rares fidèles survivants de la petite Église de Mgr Winnaert rejoignirent les paroisses célébrant suivant le rite byzantin en langue française[48].

48. Sur le P. Chambault, voir Archimandrite BARNABAS, *In Memory of Père*

L'histoire de la communauté du P. Eugraph Kovalevsky fut plus mouvementée. Mobilisé en 1939, fait prisonnier lors de la débâcle de mai-juin 1940, le P. Eugraph ne put revenir à Paris qu'à la fin de 1943. Il y fonda aussitôt une nouvelle paroisse orthodoxe de rite occidental sous le vocable de Saint-Irénée, située d'abord sur l'île Saint-Louis, puis, à partir de 1946, boulevard Auguste-Blanqui, dans une vaste église utilisée auparavant par les Vieux-catholiques. En 1944, avec le concours de la Confrérie Saint-Photius, il posa également les fondements de ce qui allait devenir l'«Institut Orthodoxe Français Saint-Denys l'Aréopagite»[49]. Pendant quelques années, cette paroisse et cet Institut se développèrent normalement. Mais, en janvier 1953, le Patriarcat de Moscou fut contraint de prendre des mesures disciplinaires contre le P. Kovalevsky; il lui reprochait en effet «une liberté d'action répréhensible envers les pratiques liturgiques établies au sein de l'Église orthodoxe et envers la tradition», ainsi qu' «une action subversive au sein du Conseil de l'Exarchat, orientée vers la création d'une soi-disant *Église orthodoxe de France* indépendante». En conséquence, il lui demandait de s'abstenir pendant un an de toute activité ecclésiastique. Mais le P. Eugraph refusa de se soumettre à cette mesure, pourtant très indulgente, et quitta la juridiction de Moscou avec toute sa communauté[50].

Peu de temps après, il s'adressa à l'Exarchat russe du Patriarcat de Constantinople, qui était alors dirigé par le métropolite Vladimir (Tikhonitsky). Celui-ci, afin de ne pas laisser plus longtemps ces fidèles sans pasteur, les reçut provisoirement sous sa protection, en attendant qu'une décision définitive soit prise par les autorités du Phanar. Très vite cependant, des tensions surgirent entre le P. Kovalevsky et

Denis Chambault, in *One Church*, 29 (1975), pp. 137-139; S. BOLSHAKOFF, *The Ascension Monastery in Paris*, in *One Church*, 9 (1955), pp. 245-252; et D. CHAMBAULT, *The Origins of the Orthodox Benedictine Community in Paris*, in *One Church*, 9 (1955), pp. 252-254.

49 Cf. Y. WINNAERT, *Vingt-cinq années de l'Institut Orthodoxe Français de Paris, Saint-Denys, 1944-1969*, in *Présence Orthodoxe*, n° 7 (1969), pp. 35-39.

50. Les documents relatifs à cette rupture et à ses motifs ont été publiés dans le *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, n° 15 (1953), pp. 121-132.

l'administration de l'Exarchat; le 30 août 1954, Mgr Vladimir le plaça sous interdit, «pour désobéissance obstinée». Le 2 octobre suivant, après que le P. Eugraph ait fait pénitence en donnant un engagement écrit d'obéir à la hiérarchie, l'interdit fut levé; mais le P. Eugraph et ses partisans en profitèrent aussitôt pour quitter l'Exarchat. Dès lors, ne se trouvant plus sous la juridiction d'aucun évêque, ils cessèrent par le fait même d'appartenir à l'Église orthodoxe[51].

La communauté du P. Eugraph Kovalevsky resta pendant plus de cinq ans dans cette situation d'«indépendance» très peu canonique. Finalement, en 1959-1960, elle réussit à se faire admettre au sein de l'Église russe hors-frontières (Synode de Karlovtsy). Elle prit alors le titre d'*Église catholique orthodoxe de France* (ÉCOF), nom qu'elle porte encore aujourd'hui. Le 11 novembre 1964, le P. Eugraph obtint même de se faire sacrer évêque sous le nom de Jean et avec le titre de Saint-Denis[52]. Dès 1966, toutefois, devant l'imminence d'une enquête sur ses activités, il quitta également l'obédience de l'Église russe hors-frontières; le 10 février 1967, celle-ci répondait à cet acte d'insubordination en le déposant et en le réduisant à l'état de simple moine[53]. Mgr Jean Kovalevsky devait mourir le 30 janvier 1970 en laissant une nouvelle fois sa communauté séparée de l'ensemble de l'Église orthodoxe.

Désormais sans évêque, l'«Église catholique orthodoxe de France» se tourna vers le Patriarcat de Roumanie. Après de longues discussions, celui-ci finit par accepter de la recevoir sous sa juridiction, en qualité de «diocèse autonome», et lui consacra même un évêque, Mgr Germain Hardy, le 11 juin 1972[54]. Si la situation canonique de l'ÉCOF s'en est trouvée ainsi assainie, il n'en a cependant pas été de même pour certaines de ses pratiques internes qui continuent à susciter des

51. Brève relation de ces événements in *Cerkovnyj Vestnik*, n° 1 (65), 1957, pp. 30-31, et *Le Messager Orthodoxe*, n° 8 (1959), pp. 38-39.

52. Cf. *Irénikon*, 37 (1964), p. 535.

53. Cf. *Irénikon*, 40 (1967), pp. 241-242 et 560-561 ; *Contacts*, n° 58 (1967), pp. 180-181, et n° 59-60 (1967), pp. 324-328.

54. Cf. *Irénikon*, 45 (1972), pp. 412-418.

interrogations anxieuses chez plusieurs théologiens orthodoxes français[55]...

L'Orthodoxie occidentale aux États-Unis

Bien que plus tardivement, c'est l'Amérique qui, au cours des vingt dernières années, est devenue la terre d'élection de l'Orthodoxie occidentale[56]. La première action dans ce sens fut la réception, en 1957, d'une paroisse «vieille-catholique» d'Albany, desservie par un certain Charles W. Campbell, au sein du diocèse orthodoxe albanais. Le métropolite Fan Noli, qui l'avait acceptée avec son rite occidental (romain), se basait pour ce faire sur l'action du Patriarcat de Moscou concernant Winnaert. Apparemment l'expérience fit long feu puisqu'en 1963 Kelliher écrivait: «Aujourd'hui, cette paroisse n'est plus dans la juridiction albanaise et il est impossible de savoir si la paroisse est indépendante, encore en vie ou à présent en négociations pour sa réception dans un autre diocèse orthodoxe»[57].

En 1958, le métropolite Antoine Bashir, titulaire de l'archidiocèse dépendant du Patriarcat d'Antioche, partisan convaincu de l'indigénisation de l'Orthodoxie en Amérique et qui avait déjà été pressenti par certains groupes d'occidentaux dissidents, publiait un décret réglementant l'usage du rite occidental dans son diocèse[58]. Ces dispositions furent mises en pratique dès le début de l'année 1961, lorsque le métropolite Antoine reçut dans sa juridiction, après une période probatoire de huit ans,

55. Voir sur ce point le document récent intitulé: *À propos de l'«Église catholique orthodoxe de France»*. Questions posées par six théologiens orthodoxes, publié in *SOP*, n° 39-A (juin 1979), 17 p. Résumé in *Irénikon*, 52 (1979), pp. 278-280.

56. Sur l'histoire de l'implantation orthodoxe en Amérique du Nord, parmi une abondante bibliographie, citons l'étude assez complète de D. GRIGORIEFF, *The Historical Background of Orthodoxy in America*, in *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 5 (1961), pp. 3-53, article résumé et mis à jour par le même auteur dans *The Orthodox Church of America from the Alaska Mission to Autocephaly*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 14 (1970), pp. 196-218.

57. KELLIHER, p. 281. Cf. aussi ABRAMTSOV, p. 360 et SCHNEIRLA, p. 34.

58. Voir texte et commentaire in ABRAMTSOV, pp. 360-362.

l'*Église orthodoxe américaine*. Cette Église dissidente était issue de Mgr Aftimios Ofiesh qui avait été très régulièrement consacré évêque orthodoxe pour les Syriens-Américains le 11 mai 1917. Soucieux de développer une œuvre missionnaire parmi les anglophones, le 27 septembre 1932, assisté de Mgr Sophronios, évêque de Los-Angeles, et de Mgr Joseph Zuk, évêque de New-York, il consacra le P. William A. Nichols (1867-1946) comme premier évêque orthodoxe américain sous le nom d'Ignace. Ce Nichols était un ancien pasteur épiscopalien qui s'était converti à l'Orthodoxie en 1930. La mission américaine dont il avait la charge fut alors constituée sous le nom de *Society of St. Basil*. Peu après cependant, à la suite des circonstances troublées qui régnaient alors en Amérique, Ofiesh et Nichols entrèrent en dissidence et ne firent dès lors plus partie d'aucune Église orthodoxe. Le 12 novembre 1939, Mgr Nichols sacra évêque Alexandre Tyler Turner, ancien prêtre de l'Église catholique libérale qu'il avait quittée en 1937 (cette consécration «errante» ne fut du reste pas reconnue par le Patriarcat d'Antioche en 1961). La *Society of St. Basil*, dirigée depuis par Turner, eut dès lors un statut complètement autonome et adopta le rite occidental. Elle développa une activité missionnaire intense parmi les Américains et, malgré sa situation en porte-à-faux par rapport à l'Église orthodoxe officielle, elle contribua certainement à élargir l'audience de l'Orthodoxie dans les milieux occidentaux. Depuis 1938, elle publiait une petite revue trimestrielle, *The Basilian*, devenue *Orthodoxy* en 1952. «La tenue littéraire et théologique en était si bonne que, durant toute la période où elle n'était encore que l'organe d'un groupe ecclésiastique marginal, beaucoup de lecteurs ne le soupçonnèrent jamais»[59]. Conscient de l'ambiguïté canonique de sa situation, Turner demanda dès 1953 son intégration à l'archidiocèse américain du Patriarcat d'Antioche; il ramena avec lui à l'Orthodoxie quatre paroisses constituées et une mission à Cleveland[60].

59. HORNUS, p. 270.

60. Sur la *Society of St. Basil*, voir ABRAMTSOV, pp. 362-363, *Contacts*, n° 7 (1956), pp. 15-16, et n° 8 (1956), p. 18; ANSON, pp. 502-506; et HORNUS, pp. 269-270. Cf. aussi le numéro spécial de la revue *Orthodoxy*, 9 (1961), n° 1,

Deux ans plus tard, en 1963, toute une paroisse épiscopalienne de Palo Alto (Californie) se joignit à ce groupe et vint ainsi grossir les rangs de l'Orthodoxie occidentale. Son pasteur, E.E. West, reprochait à son évêque, Mgr Pike, de nier la Trinité et la naissance virginale (cet évêque, accusé d'hérésie par sa propre Église, sera du reste contraint de démissionner en 1966)[61]. L'année précédente, un *episcopus vagans* de la succession Mathew, William Henry Francis Brothers, avait également été reçu avec ses trois paroisses (totalisant environ un millier de fidèles) dans l'exarchat américain du Patriarcat de Moscou où il conserva le droit d'utiliser la liturgie occidentale[62].

Toutes les juridictions orthodoxes d'Amérique du Nord ne font cependant pas preuve d'autant d'ouverture. Ainsi, le diocèse grec d'Amérique et l'Église russe hors-frontières, vu leur nationalisme invétéré, semblent radicalement rebelles à ce genre d'action. L'Archevêché grec-orthodoxe russe d'Amérique (devenu Église autocéphale en 1970 sous le nom d'*Orthodox Church of America*) est lui aussi assez réservé vis-à-vis du rite occidental, non sur le principe mais sur sa mise en pratique[63]. Malgré sa modestie, l'Orthodoxie occidentale américaine se développe cependant régulièrement, spécialement dans l'archidiocèse du Patriarcat d'Antioche[64], et il arrive encore aujourd'hui que des groupes venant de l'Église épiscopalienne la rejoignent. «Suivant une source digne de foi, l'Orthodoxie de rite occidental aurait compté au début des années 1960 environ 4000 membres aux États-Unis. À côté de la grande *Église nationale polonaise*, elle est sans doute le seul résultat apprécia-

tout entier consacré à la réception de ce groupement dans le Patriarcat d'Antioche.

61. KELLIHER, p. 280; HORNUS, p. 270.

62. *One Church*, 16 (1962), p. 142; KELLIHER, p. 280; HORNUS, p. 269.

63. Voir sur ce point l'interview du P.A. Schmemann in *Le Messager Orthodoxe*, n° 77 (1977), pp. 42-44.

64. Cf. G. PATACSI, *La mission du Patriarcat d'Antioche en Amérique*, in *Le Messager Orthodoxe*, n° 78 (1978), pp. 68-70, et le récent article d'A.J. SOPKO, *Western Rite Orthodoxy: A Case Study and a Reappraisal*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 24 (1980), pp. 255-265.

ble outre-atlantique des aspirations vers un Catholicisme non-romain...»[65].

Les rites occidentaux

Il nous faut maintenant dire un mot des rites occidentaux actuellement en usage dans l'Église orthodoxe. Théoriquement, trois formules sont possibles: la reprise intégrale du rite romain (légèrement modifié), la restauration d'un rite occidental antérieur au schisme (gallican, italique, etc...) ou la reprise des liturgies propres à certains groupes séparés de Rome. Suivant les cas, chacune de ces possibilités a été effectivement mise en application, avec des fortunes diverses.

L'usage du rite romain a été officiellement sanctionné par le Saint-Synode russe en 1870 (projet d'Overbeck) et a été utilisé, d'abord par les communautés unies de Pologne (depuis 1926), ensuite par celles des États-Unis. Vu l'évolution de ce rite en Occident depuis le XIe siècle, certaines modifications ont été jugées nécessaires par les liturgistes et les hiérarques orthodoxes. Elles se ramènent en général aux points suivants: addition d'une épiclèse après les paroles d'institution, usage de pain levé, communion sous les deux espèces (par intinction) et suppression de certaines «nouveautés latines» (le *Filioque* dans le Credo, le culte du Sacré-Cœur, l'office de l'Immaculée Conception, etc...)[66].

La restauration de rites antérieurs au schisme, œuvre plus complexe, se fit en plusieurs étapes. Nous avons vu que, dès 1875, Vladimir Guettée soumit au Saint-Synode russe une version restaurée de la Messe gallicane. Cette restauration fut de nouveau étudiée dans le cadre de la Confrérie Saint-Photius pendant les années 1920. En 1944, une nouvelle version, mise au point par les PP. Vsévolode Palachkovsky et Eugraph Kovalevsky commença à être célébrée à Paris, dans la nouvelle paroisse St-Irénée. En 1946, c'est une liturgie romaine restaurée

65. HORNUS, p. 270. La source en question est la *New Catholic Encyclopedia*, t. 10, p. 794. Rappelons que les orthodoxes américains sont aujourd'hui environ 3.000.000.

66. SCHNEIRLA, pp. 38-40

et enrichie d'éléments gallicans, fruit des études de l'archimandrite (devenu évêque en 1960) Alexis Van der Mensbrugghe, qui fut célébrée pour la première fois dans la même paroisse[67]. Après sa rupture avec le Patriarcat de Moscou en 1953, le P.E. Kovalevsky revint au rite gallican de 1944, qu'il retravailla, «améliora», et enrichit d'éléments romains, milanais et byzantins, pour le publier finalement sous le titre de «Liturgie selon Saint Germain de Paris»; revue, corrigée et approuvée par le Synode de l'Église russe hors-frontières en 1960, c'est cette liturgie qui est actuellement en usage au sein de l'«Église catholique orthodoxe de France»[68]. Au début des années 1960 enfin, Mgr Alexis Van der Mensbrugghe, qui avait vu son *Ordo Missae* de 1948 critiqué par le Professeur N. Uspensky de l'Académie de Théologie de Léningrad[69], publia une version révisée du rite gallican, ainsi qu'une restauration du rite italique pré-Célestinien[70]; utilisés quelque temps dans certaines paroisses du Patriarcat de Moscou, en particulier en Italie[71], ces rites sont actuellement tombés en désuétude.

Ces différents rites ont pour eux l'appui d'importantes personnalités et surtout la paternité d'éminents liturgistes dont la science et la compétence ne sont contestées par personne. Pour beaucoup cependant, l'inconvénient majeur de pareilles restau-

67 ABRAMTSOV, p. 356. L'archimandrite Alexis Van der Mensbrugghe publia le texte et l'analyse de cette liturgie deux ans plus tard sous le titre: *La liturgie orthodoxe de rit occidental Essai de restauration*, Paris, Setor, 1948, XXXIII+96 p.

68. *La Divine Liturgie selon Saint Germain de Paris*, Paris, Éditions Saint Irénée, 1956; E. KOVALEVSKY, *La Sainte Messe selon l'ancien rite des Gaules*, Paris, Éd. Saint Irénée, 1956, 32+XXIV p.; E. KOVALEVSKY, *Le canon eucharistique de l'ancien rite des Gaules*, Paris, Éd. Saint Irénée, 1957, 144 p. Cf. également les numéros spéciaux de la revue *Présence Orthodoxe*, nn^{os} 34-35 (1976) et 36 (1977), tout entiers consacrés à la liturgie dite «selon Saint Germain de Paris».

69. N. D. USPENSKY, *K voprosu o «pravoslavnoj liturgii zapadnogo obrjada»* in ŽMP, août 1954, pp. 33-45, sept. 1954, pp. 57-65. Résumé de ces remarques in ABRAMTSOV, p 357 et SCHNEIRLA, pp. 40-41

70 *Missel orthodoxe. Rite occidental*, Paris, 1962, 95 p. (supplément à la revue *Contacts*, n° 38-39 (1962). Cf. ABRAMTSOV, pp. 359-360

71. Cf. M DAVITTI et G ARLETTI, *L'Église orthodoxe en Italie*, in *Le Messager orthodoxe*, n° 81 (1978), pp. 49-52.

rations réside dans leur statut quelque peu artificiel, rendu d'autant plus précaire que ces liturgies ne nous sont parvenues le plus souvent que sous une forme fragmentaire. De plus elles sont peu familières au public qu'elles sont censées toucher et leur multiplicité ainsi que leur marginalité leur donnent un caractère exotique et particulariste peu conforme au mouvement général de l'histoire qui a toujours été dans le sens d'une unification des rites suivant les grandes aires culturelles.

La troisième formule (reprise du rite de certaines communautés non-romaines) fut effectivement appliquée lors de la réception de la communauté de Winnaert en 1937. Winnaert, en effet, avait composé son propre rituel qui, corrigé et approuvé en 1938, fut en usage au sein du Patriarcat de Moscou jusqu'en 1965 (cf. *supra*). Mais si l'on excepte ce cas isolé, la question se pose surtout pour le *Book of Common Prayer* de l'Église épiscopalienne des États-Unis. En 1904, l'archevêque Tykhon d'Amérique du Nord (futur patriarche de Moscou après la restauration du Patriarcat en 1917) demanda au Synode d'étudier le *Prayer Book* afin de déterminer s'il pourrait continuer d'être utilisé par des groupes d'anglicans qui se convertiraient à l'Orthodoxie. Une commission spéciale fut nommée et elle présenta au Saint Synode un rapport détaillé où étaient analysés les offices du *Prayer Book*. La conclusion de l'enquête fut que ces offices étaient plutôt «vagues et incolores» et péchaient souvent par omission au point de vue doctrinal; en conséquence, certaines corrections et additions devraient être faites dans le texte pour le mettre en accord avec la doctrine orthodoxe. Cette adaptation était cependant laissée à la discrétion des autorités locales de l'Église en Amérique[72]. Ces dispositions assez larges furent effectivement mises en pratique aux États-Unis à partir de 1976 par l'archidiocèse du Patriarcat d'Antioche et le *Book of Common Prayer* continue d'y faire l'objet d'un examen attentif de la part de certains liturgistes orthodoxes[73].

72. Cf. FLOROVSKY, *L'Œcuménisme*..., p. 438.

73 W. SCHNEIRLA, *Some Orthodox Reflections on the Proposed Book of Common Prayer*, in *St Vladimir's Theological Quarterly*, 22 (1978), pp. 115-125. Cf. aussi ce que disait à ce propos Mgr Georges Khodre,

Conclusion

La restauration du rite occidental dans l'Église orthodoxe a de chauds partisans et leurs arguments sont souvent «remarquablement similaires aux raisons invoquées par Rome pour défendre l'existence de ses rites orientaux»[74]: manifestation de la catholicité de l'Église orthodoxe, dépassement de certaines différences nationales et culturelles, enrichissement du patrimoine liturgique, moyen approprié pour un effort missionnaire en Occident, etc.[75]. Certains cependant, sans en contester le principe, émettent des réserves quant à son application pratique: pour ne citer qu'un exemple, dans une réponse qu'il fit à l'article de William Schneirla sur le rite occidental, le P. Alexandre Schmemann se demandait si, dans les circonstances actuelles, la réception en corps d'un groupe conservant son rite et ses coutumes propres ne réduirait pas cette «conversion» à une adhésion purement formelle à l'Orthodoxie, pour des raisons d'opportunité, ce qui rendrait ses liens avec l'Église extrêmement fragiles[76]. D'autres manifestent sur ce point un

métropolite du Mont-Liban, dans une récente interview parue dans *Le Messager Orthodoxe*, 77 (1977), pp. 30-38: «J'ai eu l'impression, il y a un certain nombre d'années, que l'Église épiscopalienne, dans son *Prayer Book* et dans sa théologie, était beaucoup plus orthodoxe, plus unie, plus uniforme même que l'Église d'Angleterre. Voilà pourquoi je dirai que telle branche de la communauté anglicane pourrait être reçue dans l'Orthodoxie presque sans correctifs. D'autant plus que la tradition patristique de l'anglicanisme en général a été elle-même un correctif au protestantisme de ces Églises» (pp. 35-36).

74. KELLIHER, p. 276.

75. ABRAMTSOV, pp 363-365; SCHNEIRLA, pp. 20-22 et 35-36; KELLIHER, p 275.

76. A. SCHMEMANN, *The Western Rite*, in *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 2 (1958), n° 4, pp. 37-38: «La 'conversion' d'un groupe ou d'une paroisse, pour lesquels leurs chefs spirituels ont simplement signé une déclaration doctrinale et qui ont gardé leur rite occidental, même purifié ou amendé, peut-elle être considérée comme une vraie conversion? Personnellement, j'en doute fort.... Je pense donc que, dans la situation actuelle de l'Église orthodoxe en Amérique, le rite occidental, théoriquement justifié et acceptable en tant que tel, pourrait, au lieu de 'faciliter les conversions', multiplier dangereusement les aventures spirituelles dont nous n'avons que trop souffert dans le passé et qui ne peuvent qu'entraver les véritables progrès de l'Orthodoxie en Occident». (Voir la réponse de W. SCHNEIRLA à ces objections in *St. Vladimir's* ... 3 (1959), n° 1, pp. 36-37).

attentisme prudent, voulant éviter de mériter les critiques qu'ils font à l'uniatisme catholique en soutenant trop systématiquement le rite occidental. Plus profondément enfin, c'est l'hypothèse d'une dichotomie radicale entre rite «oriental» et rite «occidental» qui est contestée: comme le faisait remarquer O. Clément[77], la dialectique Orient-Occident paraît aujourd'hui beaucoup moins importante que la différence des langages et des mentalités entre la période patristique (d'Occident comme d'Orient) et l'époque contemporaine. Le vrai problème consiste donc à réaliser une traduction adéquate du message évangélique dans le monde d'aujourd'hui et, pour ce faire, aucun rite n'est actuellement mieux ou moins bien placé qu'un autre.

Il semble cependant que la conjoncture actuelle conduise à un dépassement de ce débat. D'une part, en effet, l'apparition progressive d'une «Orthodoxie occidentale» n'a pas amené la révolution que certains en escomptaient: les orthodoxes de rite occidental non seulement ne représentent qu'un nombre infime par rapport à l'ensemble des autres orthodoxes, mais sont même minoritaires à côté des Européens ou des Américains qui, convertis à l'Orthodoxie, en suivent les offices liturgiques de rite byzantin dans leur langue maternelle. D'autre part, les progrès de l'œcuménisme et surtout la profonde mutation des rites en Occident, principalement dans l'Église catholique depuis le deuxième concile du Vatican, ont modifié les données du tout au tout et placent les orthodoxes de rite occidental dans une situation quelque peu équivoque. Comme l'écrivait assez crûment l'abbé d'un monastère orthodoxe ayant pratiqué le rite occidental au sein de l'«Église catholique orthodoxe de France» et revenu depuis au rite byzantin, «le changement d'office dans les monastères bénédictins en Occident nous laissait quasiment seuls à employer les anciens livres: nous n'avons pas une vocation d'archéologues ou de gardiens de musée!». Et l'Église orthodoxe n'est déjà que trop tentée par le conservatisme et l'exotisme pour laisser sa branche occidentale se muer en une «internationale» d'intégristes ou de nostalgiques de toutes confessions![78].

77. In *Contacts*, n° 78-79 (1972), p. 228.

78. Cf. ce que disait le P. Schmemann dans une interview donnée au

Pour toutes ces raisons, la question d'une Orthodoxie de rite occidental perd progressivement de son acuité et de son intérêt. Elle fut certainement un moment nécessaire d'une prise de conscience, en Orient comme en Occident, de l'universalité de l'Orthodoxie et l'avenir nous apprendra sans doute la signification profonde des quelques communautés de rite occidental existant encore en son sein. Mais aujourd'hui le problème paraît bien dépassé au moment où l'Occident non-orthodoxe s'ouvre de plus en plus largement à la tradition byzantine et quand l'Église catholique elle-même commence à remettre en question le bien-fondé de ses entreprises «uniates». Le temps de la concurrence et du prosélytisme semble définitivement révolu, et nous entrons maintenant dans celui du dialogue et de la recherche de l'Unité. C'est pourquoi la tendance dominante dans les milieux orthodoxes d'Occident va plutôt dans le sens d'une «indigénisation» du rite byzantin (par voie de traductions et d'adaptations) que dans celui d'une opposition qui paraît de plus en plus factice entre un rite prétendument «occidental» (lequel?) et un rite qui serait soi-disant purement «oriental». C'est de cette dernière tendance que témoignait, par exemple, un théologien comme Olivier Clément quand il déclarait au 3e Congrès orthodoxe d'Europe occidentale, en novembre 1977: «Le principe de la pluralité des rites ne pose aucun problème à l'Église orthodoxe. Mais le principe est une chose, l'opportunité en est une autre. Je ne peux rien dire de la situation aux États-Unis. Ici, par contre, me semble-t-il, il vaudrait mieux pour le moment utiliser surtout, dans nos paroisses francophones, la liturgie byzantine ... En elle s'inscrit la pensée des Pères grecs, qui n'étaient ni d'Orient, ni d'Occident. En utilisant cette liturgie, nous acceptons de nous mettre humblement à l'école de l'Orthodoxie historique dans sa tradition de prière ininter-

Messager orthodoxe, n° 77 (1977), pp. 39-45: «Nous avons eu des pourparlers avec un groupe de paroisses anglicanes qui voulaient passer à l'Orthodoxie pour la seule raison que l'on avait supprimé le *Book of Prayer*! Or, nous ne pouvions être simplement une Église qui défend le *Book of Prayer* et nous avons refusé de les recevoir. Il me semble que cela est plus juste spirituellement, plutôt que d'appeler à soi en disant qu'il est possible de rester dans sa propre tradition mais simplement sous la juridiction d'un métropolite orthodoxe» (p 43).

rompue, et nous sommes loyalement ici ce que nous voulons être: des hommes de partage, non de concurrence. Cette liturgie, par le seul fait de la traduire, nous sommes appelés à la recréer, et rien ne nous empêche d'entreprendre une sorte de «mouvement liturgique» dont toutes les Églises orthodoxes bénéficieront. Certes, nous pourrons utiliser aussi certaines élaborations du christianisme occidental, mais ce sera un geste de rencontre fraternelle, de meilleure connaissance de l'autre, et non un déni uniate de son ecclésialité... Cherchons d'abord le Royaume de Dieu et sa justice et de nouvelles expressions liturgiques nous seront données par surcroît»[79].

Alexis VAN BUNNEN

SUMMARY. — *At the end of the 19th cent. and the beginning of the 20th the spread of the* episcopi vagantes *gave rise to attempts to implant a Western Orthodoxy some of which were more serious. The Czechoslovak experiment and then that of Poland, after the First World War, of a Western Orthodox rite did not survive. In France, Western Orthodoxy had two efficacious promoters in the persons of Mgr Winnaert and Fr. Evgraph Kovalevsky. Its history was a troubled one. Joined to the Russian Church Overseas until 1966, it went over to the patriarchate of Rumania in 1972 under the name of Catholic Orthodox Church of France. In the U.S.A. an Old-catholic parish was accepted by Orthodoxy in 1957 but the* Society of St. Basil *(1930's) had already existed, which had made Orthodoxy known in the U.S.A. Since then some Episcopalian groups have joined Orthodoxy; at the beginning of the 60's Western Orthodoxy probably had about 4000 members. The Western rites used by these different attempts have been either the Roman rite (expurgated) or the restoration of rites used before the schism or the re-use of the rite proper to certain non-Roman communities. It seems however that the present state of affairs leads to the fact that the debate is becoming anachronistic.*

79. O. CLÉMENT, *Avenir et signification de la Diaspora orthodoxe en Europe occidentale*, in *Contacts*, n° 103 (1978), pp. 281-282. Pour la situation aux États-Unis, voir A. Schmemann, *Some Reflections upon «A Case Study»*, in *St. Vladimir's Theological Quaterly*, 24 (1980), pp. 266-269.

Avvakum fut-il un martyr?

Fauteur d'un schisme dans l'Église russe, excommunié et brûlé vif voici trois siècles, il est naturel que le protoprêtre Avvakum soit considéré par ses sectateurs comme leur patriarche. Mais telle est la séduction de ce personnage que ceux qui l'étudient le considèrent comme un saint et un martyr de l'Église russe, sauf, bien entendu, les historiens les plus orthodoxes. Il incarne, en effet, une certaine mentalité religieuse qui lui préexistait sans doute, mais à laquelle il a donné son lustre, et qu'on retrouve vivante encore aujourd'hui dans la masse des chrétiens orthodoxes: un attachement inébranlable aux traditions établies, une résistance, souvent victorieuse, même quand elle n'est que passive, à la volonté de hiérarques soucieux de modifier si peu que ce soit le legs du passé. De plus, le caractère profondément russe d'Avvakum séduit les tenants du néo-nationalisme à la recherche de leurs racines, ce qui rend plus actuelle encore une discussion de son éthique.

Avvakum a-t-il agi saintement, ou bien fut-il victime d'une illusion? Tel est l'objet de cette étude.

L'autobiographie d'Avvakum

De 1664 jusqu'à son exécution en 1682, Avvakum fut emprisonné dans un camp du grand Nord. À partir de 1672, âgé de 52 ans, il se mit à rédiger son autobiographie, dont il fit trois copies assez semblables jusqu'au milieu de 1673 [1]. Il soumettait le texte de sa première version à la censure de son confesseur, interné dans une cellule voisine. Pour deux de ces versions, dont la première, l'original nous a été conservé; la troisième est connue

1. *La vie de l'archiprêtre Avvakum écrite par lui-même*, éditée et annotée par Pierre Pascal, Gallimard, 1960, introduction, p. 38.

par des copies[2]. La dernière édition, que nous n'avons pu consulter, en a été donnée en 1975 par le spécialiste d'Avvakum V.I. Malychev[3], dans le *Recueil de Pustozersk* qui contient aussi, à côté de nombreux écrits d'Avvakum, ceux de ses compagnons de détention au camp de Pustozersk. La *Vie* avait déjà paru en 1959 avec plusieurs autres œuvres d'Avvakum, dans une édition à laquelle a collaboré Malychev. L'édition de Pascal est également très bonne. Soit qu'il n'ait pu consulter les meilleurs manuscrits, soit que ses options aient été différentes, certains passages présentent des divergences mineures; les annotations sont particulièrement précieuses pour leur érudition.

Dès 1933, Pascal avait publié une volumineuse étude: «Avvakum et les débuts du Raskol» (chez Champion; 618 pages). Ancien membre du Sillon, si je ne me trompe, Pascal faisait à Moscou des études sur la révolution française pendant que se déroulait la révolution russe. C'est alors qu'il découvrit Avvakum et fut séduit par lui. Il en ferait volontiers le sauveur de la Russie, de sorte que nous pouvons le suivre sans crainte quand il rapporte un fait en sa défaveur.

Malychev a laissé inachevée une étude sur Avvakum, qui aurait été le couronnement de son œuvre. Nous en trouvons des éléments dans un livre d'un de ses élèves, Dmitri Joukov: «Consommé par le feu» (Moscou 1979). C'est un ouvrage de vulgarisation: quand une page d'histoire lui manque, l'auteur l'imagine. Nous ne le suivrons, bien sûr, que quand il est confirmé par Pascal. Il est respectueux du christianisme, tout en ne le comprenant pas toujours.

Seule une petite partie des écrits d'Avvakum a été publiée, en même temps que la *Vie*, par Pascal et dans les éditions russes. La plupart des écrits de ses partisans ne l'ont pas été, ni aucun autre texte contemporain qui aurait pu nous présenter le point de vue de ceux qui les ont persécutés. Pascal et Joukov ont lu

2. Il semble que l'original de la troisième version ait été retrouvé en 1968 par Dmitri JOUKOV (voir son livre «*Consommé par le feu*», Moscou 1979, pp. 381-382 et 392). Dans ce cas, cette version aura été utilisée dans l'édition de 1975.

3. Voir l'ouvrage de JOUKOV mentionné ci-dessus, p. 38.

tout cela en manuscrit et nous en font connaître le contexte historique[4].

L'épopée d'Avvakum

1620-1640. Avvakum naît dans la famille d'un prêtre de village de la région de Nijny-Novgorod. Dès sa jeunesse, il se lie avec un groupe de «zélateurs de la bienséance», soucieux de réformes. Les membres de ce cercle, presque tous de la région de Nijny-Novgorod, seront les compagnons de lutte d'Avvakum, sauf l'un d'eux qui, élu Patriarche, deviendra leur persécuteur.

1640-1651. Il devient prêtre, ayant été formé «sur le tas» comme tous les prêtres séculiers de cette époque. Son zèle le fait chasser du village par la population à deux reprises. Il rejoint à Moscou ses amis: Alexis, le nouveau Tsar, est lui-même un «zélateur» et ceux-ci président aux destinées de l'Église. Avvakum est élevé à la dignité la plus haute accessible à un prêtre marié: archiprêtre; nommé à la tête d'un chef-lieu, il est pour la troisième fois expulsé par la population et retourne à Moscou.

1652-1653. L'un des zélateurs, Nikon, est élu Patriarche. Il entreprend un programme de réformes rituelles qu'Avvakum et ses amis considèrent comme diabolique. Avvakum et deux autres zélateurs sont arrêtés pour insubordination. Tandis que ses compagnons sont réduits à l'état laïque, Avvakum est seulement exilé avec sa famille à Tobolsk, capitale de la Sibérie en processus de colonisation. Il doit cette faveur à l'intervention du Tsar, ou plus spécialement de la Tsarine, avec laquelle il est particulièrement lié.

1653-1655. Là, Avvakum reçoit une charge correspondant à son rang. En l'absence de l'archevêque, son zèle provoque une émeute où il manque mourir, comme il lui est déjà arrivé trois

4. Dans les références, ces ouvrages seront désignés par les abréviations suivantes «Vie», par Avvakum, édition de 1959· *Vie*, 1959. — «Vie», éditée par Pierre Pascal. *Vie*, PP. — Étude sur Avvakum, de Pierre Pascal· PP., E. — Ouvrage de Dmitri Joukov: J.

fois dans le passé. Il mène aussi une propagande hostile aux réformes inaugurées par le Patriarche, sur laquelle l'archevêque ferme les yeux, mais les ennemis que son zèle lui a fait le dénoncent au Patriarche. Celui-ci envoie l'ordre de l'exiler avec sa famille aux confins de la Sibérie avec interdiction de célébrer, et sous bonne garde. Alors que déjà on l'emmène vers le lieu de sa détention, un contre-ordre de Moscou le fait aumônier d'une grande expédition en Mandchourie, qu'on est en train de mettre sur pied. Ainsi, le droit de célébrer lui est rendu, mais seulement implicitement. Pashkov, le chef de l'expédition, le traitera en prisonnier tout en utilisant ses services religieux.

1655-1664. L'expédition fut achevée en 1662 et Avvakum rappelé à Moscou où il arriva en 1664. Entretemps, la politique religieuse était devenue indécise. Le Tsar Alexis, qui avait subi la tutelle des ecclésiastiques dans sa jeunesse, prenait de la maturité. Dépité de n'être pas entièrement suivi, le Patriarche Nikon s'était retiré de sa charge en 1658. Quelles allaient être les dispositions du Tsar vis-à-vis d'Avvakum et de ses amis?

1664-1667. En fait, le Tsar était décidé à poursuivre les réformes entreprises par Nikon, malgré les troubles qu'elles provoquaient parmi les fidèles. Il les fera entériner par un concile auquel participeront des Patriarches orientaux. Bien des ennemis des réformes espéraient au contraire qu'elles y seraient condamnées. Tant par amitié pour Avvakum que pour pacifier les esprits, le Tsar cherche d'abord à le rallier à sa politique. Ayant échoué, il l'exile de nouveau, six ou sept mois après son retour. Avvakum et sa famille sont envoyés en résidence surveillée dans un poste de l'Océan Arctique: Pustozersk, où plus tard il sera détenu, puis exécuté. Durant ce premier séjour, il peut célébrer et même faire de la propagande contre les réformes, qui n'ont pas encore pénétré ces régions. Vers le début de 1666, il est rappelé à Moscou pour comparaître devant le concile. Avec quelques autres, il est dégradé, excommunié et jeté en prison. L'année suivante se tient un nouveau concile, et, comme Avvakum et trois de ses compagnons ne se soumettent pas, un décret impérial les condamne à l'exil à Pustozersk. Deux d'entre eux eurent la langue tranchée. Avvakum fut exempté de cette peine, ainsi que Nicéphore, un vieillard.

1667-1682. La famille d'Avvakum avait été envoyée plus au Sud, dans un exil moins rude. Avvakum put probablement revoir les siens au passage. Ce fut la dernière fois. À Pustozersk, il fallut construire une prison qui ne fut achevée qu'en 1670. Chacun des détenus était isolé des autres, mais ils s'arrangeaient pour communiquer entre eux et pour faire parvenir en Russie de nombreux écrits, par lesquels ils soutenaient la résistance aux réformes. Pour cette raison, en 1670 un agent impérial vint les soumettre à de nouveaux supplices, dont Avvakum fut encore une fois exempté. On leur trancha de nouveau la langue, et aussi la main droite. En 1676, le Tsar Alexis meurt, mais son successeur Théodore confirme la même politique. En 1682, il réunit un concile pour prendre des mesures contre la rébellion qui gagne tout l'empire. On décide de mettre à mort les quatre détenus de Pustozersk, qui sont aussitôt exécutés.

Avvakum fut considéré comme le «patriarche» du Raskol, c'est-à-dire du «schisme» des Vieux-Croyants, plus correctement appelés Vieux-Ritualistes, qui se disent les représentants légitimes de l'Église orthodoxe, l'Église «officielle» étant devenue la proie du démon [5]. Jusqu'à la révolution, et probablement encore de nos jours, ils comptent une dizaine de millions de fidèles, divisés, déjà du vivant d'Avvakum, en une grande variété de juridictions ou de sectes. Tandis que nombre des partisans d'Avvakum ont conservé intacte la foi orthodoxe, une autre partie alla se confondre avec les sectes. Avvakum, écrit Pierre Pascal (PP., E., p. 562), «ne se confiant que dans l'ascétisme, avait relégué au second plan les secours de l'Église visible; les disciples, peu à peu, les avaient absolument repoussés, et maintenant se créaient eux-même leurs 'christs' et leurs 'mères de Dieu'». Ceux qui demeurèrent fidèles à la foi orthodoxe se trouvèrent devant des difficultés insurmontables du fait que leur schisme n'avait pu entraîner à sa suite les hiérarques. Les uns vivent à la recherche d'une restauration miraculeuse du sacerdoce, ou dans l'attente de la fin des temps: ce sont les «bezpopovtsy», les «a-cléricaux». Les autres, appelés

5. Pour simplifier, nous réserverons le terme «Orthodoxes» à ceux qui sont restés fidèles à l'Église légitime.

«popovtzy», «cléricaux», ont reconstitué un sacerdoce légitime, non sans entorse à leur idéologie. Ils se divisent en plusieurs juridictions, qu'ils nomment plus justement «conventions», selon l'évêque restaurateur dont ils tirent leur origine. La plus illustre, et peut-être la seule encore vivante de nos jours, est la «convention autrichienne», qui accepta les ordinations d'un obscur évêque moldave. Reconnue officiellement par le gouvernement impérial à la proclamation de la liberté du culte, elle l'est également par le gouvernement soviétique. À partir de 1800, un petit nombre de schismatiques accepta l'union avec l'Église russe tout en conservant les vieux rites. Ces «edinovertzy», «unis-dans-la-foi», représentent une curieuse politique d'uniatisme au sein de l'Église russe.

L'œuvre d'Avvakum fut-elle une œuvre sainte?

Laissant de côté les sectes aberrantes dont il ne sera plus question désormais, quel jugement peut-on porter sur le Raskol dans son ensemble? On est unanime à louer la piété de ses membres, leur constance dans la foi, leur souci d'une simplicité évangélique. Ce ne sont là, hélas, que les aspects positifs de l'esprit de secte: pour se situer comme «le petit nombre des justes», il faut condamner son prochain, qu'il soit orthodoxe ou vieux-croyant dissident. Avvakum lui-même en fait la dure constatation dans ses lettres écrites de prison: «Si votre sœur n'a pas péché et que vous la calomniiez, pareil désordre ne se trouverait pas même chez les païens. Chose étonnante, nous, les fidèles, dirait-on, nous nous conduisons plus mal que les infidèles!» (PP., E. p. 538). Ailleurs, après avoir cité Col 3, 12 avec l'invitation de Paul à se supporter les uns les autres, il dit: «Hélas! chez nous rien de semblable: partout murmures, rancunes, suffisance et orgueil, reproches mutuels, hauteur envers le prochain; chacun est maître, de novices point...» (PP., E., p. 464). Joukov donne un exemple de cette hostilité entre frères, à la page 209 de son ouvrage. Avvakum en est lui-même un exemple, quand il excommunie et met au rang des fils du démon son propre compagnon de captivité, ne se réconciliant

(peut-être) avec lui que devant la mort commune, comme nous le verrons.

De nos jours, les persécutions subies en commun semblent avoir rapproché des Orthodoxes les Vieux-Croyants «cléricaux». À tel point que, ces derniers manquant de prêtres faute d'un séminaire pour les former, des évêques orthodoxes mettent volontiers au service de l'évêque vieux-croyant un prêtre au courant des particularités des vieux rites. Mais un moine orthodoxe orné d'une barbe bien fournie raconte aussi comment, ayant sollicité l'autorisation de vénérer les icones d'une église vieux-croyante de Moscou, il fut d'abord très bien accueilli, car on le prit pour un Vieux-Croyant. Mais quand on le vit se signer avec trois doigts, ce fut un beau scandale. Lui et son compagnon furent expulsés vers la porte par des jets de crachats, car en Orient on crache sur le diable.

Il s'est conservé un jugement sur le niveau moral du village auquel Avvakum consacra dix ans de sa jeunesse. Comme cette appréciation ne date que de 1813, et que par ailleurs Avvakum fut expulsé à deux reprises de sa paroisse, elle ne saurait servir à juger de l'œuvre pastorale d'Avvakum. Pourtant, la population est presque toute passée au schisme et on retrouve en elle les caractéristiques notées plus haut. C'est le prince Ivan Dolgorouky qui l'écrit, étant allé visiter ce village dont il venait d'hériter. Les moujiks sont aisés, ne regardent jamais à l'argent, et sont généreux pour leur maître. Mais ils ont deux grands vices incurables: ils sont procéduriers, toujours en train de noircir du papier les uns contre les autres, et presque tous schismatiques. «Leur église est délaissée (...). Le prêtre, bien que curé-doyen, favorise le schisme, car autrement il ne pourrait pas vivre parmi eux et serait réduit à la mendicité». Avvakum, continue le prince, aurait su inspirer à ses paroissiens un si profond attachement aux pratiques extérieures de la religion que lorsqu'elles furent changées ils leur demeurèrent fidèles et repoussèrent les nouvelles. Il leur aurait inculqué solidement l'horreur de nombreux vices, car il faut beaucoup de vertus pour donner l'aisance à un village: le prince, d'ailleurs, ne constate pas d'ivrognerie. Il leur aurait enseigné l'amour de la liberté et de l'indépendance, donc le sentiment de leur dignité paysanne.

Mais il aurait négligé de leur enseigner la vertu essentielle, la charité, ou bien ses leçons auraient porté peu de fruit (PP., E., p. 146).

Un siècle de violence, de cruauté, d'arbitraire, d'immoralité

Pour se faire une idée correcte des circonstances où se trouvait Avvakum et de ses actes, il convient de s'arrêter à trois aspects de cette époque. Nous y consacrerons les trois chapitres qui viennent.

Il faut d'abord se souvenir que la Russie sortait d'un passé effroyable. La belle aurore de la culture russe du XIIe siècle avait été noyée par l'invasion mongole du XIIIe, qui ne devait prendre fin qu'au début du XVIe. Et de la fin du XVIe jusqu'au début du XVIIe, ce furent l'invasion étrangère, la guerre civile, le «Temps des Troubles». Ce Temps des Troubles se prolongea du vivant d'Avvakum par l'insurrection religieuse qu'il fomenta et sa répression terrible, et par des insurrections armées en corrélation plus ou moins étroite avec les Vieux-Croyants, telles que la révolte du monastère de Solovki et celle de Stenka Razine. D'où dans les mœurs tant de cruauté, d'arbitraire, d'immoralité, et le besoin urgent de «zélateurs de la bienséance».

Tout profondément humain et miséricordieux que soit Avvakum, il n'en tient pas moins pour les procédés violents et une justice aveugle. Du fond de sa prison, dans une supplique au Tsar, il déclare que s'il en avait le pouvoir il ne traiterait pas mieux ses ennemis qu'il n'est traité par eux. Effectivement, Avvakum et ses compagnons firent preuve d'une cruauté stupéfiante envers leur compagnon de captivité le diacre Feodor, parce qu'ils le considéraient comme hérétique et «pire que les nikoniens». Un jour qu'il s'était glissé hors de sa cellule comme ils avaient tous coutume de le faire, Avvakum le dénonça au commandant. Feodor fut torturé sous les yeux de ses compagnons qui se moquaient de lui. Peu après, quand vint le dégel, on creusa un canal vers la cellule de Feodor pour que celui-ci fût inondé, à la suggestion d'Avvakum, et on mit un grillage à sa

lucarne. Avvakum profita de cette occasion pour s'emparer des écrits de Feodor afin de mieux les réfuter et, malgré les protestations de ce dernier, il en envoya en Russie un passage extrait de son contexte [6].

Ce n'était là pour les contemporains qu'une mauvaise farce. À un autre sujet Joukov écrit: «Siècle cruel, mœurs cruelles, farce cruelle. Et Avvakum ne se distinguait en rien des autres. L'humour noir était alors de mode» (p. 85).

Du reste la violence et l'arbitraire se retrouvent hors de Russie. À propos des violences qu'Avvakum eut à subir dans sa jeunesse, P. Pascal note: «Il est bon de relire ce qui arriva à Paris, presque à la même date, à M. Olier, curé de Saint-Sulpice. Henri de Bourbon, le père du grand Condé, qui était son plus noble paroissien, trouvait les offices trop longs, et les chants trop lents (...). Le presbytère fut envahi, le curé lié, traîné dans les rues et roué de coups. Il ne dut sa vie qu'à des amis qui l'introduisirent dans le palais du Luxembourg. Après quoi, moins heureux que son lointain confrère (de Russie), M. Olier fut déclaré par le Conseil d'État dans son tort, à cause de ses excès de zèle» (E., p. 118, note). Et plus loin, en une autre occasion: «Le Curé d'Ars aussi faillit bien des fois être rossé. Même les personnes pieuses demandaient à Dieu de l'éloigner (...). C'étaient les remous de la révolution de 1830 qui se combinaient avec les mécontentements locaux» (E., p. 145, note).

Un siècle d'inculture

«Quelle acuité dans cette intelligence frustre! Mais quel entêtement! Et tout cela parce qu'il n'a pas étudié les sciences!» s'est exclamé le moine Siméon de Polotzk, gouverneur du tsarévitch, venu de la part du Tsar en 1667 pour convaincre Avvakum de se soumettre [7]. Voici en effet un échantillon de sa

6. C'est P. Pascal lui-même qui rapporte ces faits, d'après les écrits de Feodor, p. 521.

7. J., p. 172. Mot-à-mot: «Quelle acuité d'intelligence charnelle! Mais une obstination extrême. Et tout cela pour n'avoir pas étudié la science». Le texte cité par P. Pascal, ou sa traduction, est moins expressif (E., p. 398).

science. Il s'agit de la formule «Alleluia, Alleluia, Gloire à Toi Seigneur», où les nouveaux livres triplent l'alleluia au lieu de le doubler, en conformité avec les livres grecs: «Alleluia» signifiant dans la langue des anges «Gloire à Toi Seigneur», le tripler est une hérésie, car on fait alors de la Trinité une «Quarternité». Aussi a-t-on qualifié ses écrits de «théologie de moujik» (J., p. 193). Il est vrai qu'on pourrait citer des élucubrations de la même eeau parmi les tenants de l'orthodoxie, mais on peut y trouver une certaine excuse dans le feu de la polémique. C'est Avvakum qui a mené ses contemporains dans le domaine de ces enfantillages et les esprits les plus éclairés ne cessèrent de l'inviter à ne pas s'obstiner pour des modifications sans importance.

Pourtant Avvakum était loin d'être un ignorant. Dans sa prison, où il rédigea ses écrits, il cite de mémoire, avec des erreurs sans doute, mais en substance, Ésope, l'Iliade, Flavius Josèphe, le «Récit du klobuk blanc» (une légende dont nous reparlerons), la «Relation sur le Concile de Florence», «Le Physiologue», la «Relation de la chute de Byzance», des dizaines de récits historiques, des centaines d'ouvrages théologiques ou polémiques (J., p. 199). Dangereux bagage pour un homme sans culture théologique.

Selon les conjectures de P. Pascal (E., pp. 94-95), Avvakum a pu s'instruire dans sa jeunesse au monastère de St-Macaire-aux-Eaux-Jaunes, situé sur la Volga, à une quarantaine de kilomètres en aval de Nijny-Novgorod. Ce serait là aussi que le plus grand nombre des zélateurs, y compris le futur Patriarche Nikon, auraient reçu leur inspiration. À cette époque, Nijny-Novgorod était la quatrième cité de l'empire en importance (J., p. 22). Inculte en théologie, la Russie ne l'était pas tellement en d'autres domaines (J., p. 136).

Malgré leur cruauté, les protagonistes des disputes de cette époque donnent l'impression de mener un jeu d'enfants qui ne se rendent pas compte de la portée de leurs propres actes. C'est ainsi que le Tsar, après avoir obtenu du concile de 1667 qu'il dégrade et excommunie Avvakum, n'en continue pas moins pendant un mois et demi à lui envoyer des messagers qui lui demandent de le bénir ainsi que sa famille (J., pp. 171-172). De

son côté Avvakum, après avoir fait savoir à toute la Russie que le diacre Feodor est un hérétique pire que les niconiens (mais comment peut-on être encore pire que les niconiens?), se serait réconcilié avec lui avant le martyre, comme s'il ne s'était agi que d'une dispute personnelle. C'est à propos de la Trinité et de l'Incarnation qu'ils étaient en désaccord. Pour autant qu'on puisse s'en rendre compte à travers leur dialectique puérile, l'hérétique involontaire était Avvakum plutôt que Feodor. Aussi les Vieux-Croyants plus cultivés et qui pouvaient se référer aux écrits des Pères ont-ils gardé un pieux silence sur l'«Évangile Éternel» et d'autres missives (*Vie*, 1959) qu'Avvakum écrivit en cette occasion (PP., E., pp. 467-477, 518-524).

Nous relèverons plus loin les principales «hérésies» qu'Avvakum voit chez les réformateurs. Ce n'est pas dans de telles puérilités qu'il a pu trouver la force d'affronter la mort. Il faut la chercher ailleurs, dans un refus irrationnel à des usages qui sont impies parce que la Russie ancienne ne les a pas connus. C'est une réaction nationaliste. Avvakum aussi bien que le Patriarche était un «zélateur», c'est-à-dire un réformateur, mais son programme n'était qu'un retour à la «bienséance» russe ancienne et c'est en cela qu'il se heurta au Patriarche.

L'imminence de la fin du monde

L'expectative de la fin du monde peut excuser dans une certaine mesure Avvakum et ses partisans d'avoir créé un schisme durable, une Église sans sacerdoce ou d'une légitimité douteuse à leurs propres yeux. D'après un écrit de l'époque, la fin du monde était pour l'an 1666. Selon l'Apocalypse, Satan avait été lié pour 1000 ans: au bout des 1000 ans, la partie occidentale du monde chrétien, Rome, avait sombré dans le schisme; 600 ans plus tard, la Russie occidentale avait sombré dans l'union avec Rome (union de Brest-Litovsk). Encore 60 ans, et le Patriarche Nikon entreprenait ses réformes «occidentalisantes». En effet, les rituels grecs-orthodoxes qu'il prenait pour base, ne pouvant être édités sous le joug turc, s'imprimaient à Venise (J., pp. 138-139); or, les Grecs, selon

Avvakum même, sont tombés dans l'hérésie latine au concile de Florence. De toute façon, se trouvant sous le joug turc, l'Église grecque est captive et n'a plus de voix. La tragédie d'Avvakum et des siens, c'est de n'avoir su sortir du césaro-papisme byzantino-moscovite: puisque l'Empereur de la Troisième Rome, le Tsar, est tombé à son tour dans l'hérésie gréco-latine, l'Église n'a plus de voix et on en est venu aux Derniers Temps. Ainsi, après avoir été enchaîné pendant un millénaire, Satan s'est manifesté successivement dans les années 1000, 1600 et 1660. Encore six ans, et le Chiffre de la Bête sera accompli. Il est vrai que bien des Pères ont cru eux aussi à l'imminence de la fin du monde. C'est là une illusion en quelque sorte salutaire, qui fut déjà celle des premiers chrétiens. Mais on ne saurait en déduire que l'économie du salut s'en trouve modifiée, que dorénavant des dons charismatiques illustrés par des miracles insignes doivent prendre le pas sur le magistère sacerdotal [8], que désormais le salut est réservé au Petit Nombre de ceux qui, apprenant à discerner les œuvres de Satan, auront rompu toute communion avec ses suppôts qui n'ont pas été illuminés [9]. Avvakum fut certes un chrétien trop averti pour admettre consciemment l'idée qu'il était le Précurseur des Temps Nouveaux. Pourtant, si l'on ne s'arrête pas à la séduction littéraire, humaine et même spirituelle de son «Autobiographie», il nous faut reconnaître que cet ouvrage n'a d'autre but que de prouver que c'est la puissance divine qui l'a poussé à anathématiser l'Église. Comme s'il n'en avait pas assez dit en racontant sa vie, il ajoute en appendice onze miracles. Son anathème des impies alla si loin qu'il écrivit une épître pour louer les Vieux-Croyants qui préféraient se brûler vifs dans leur grange plutôt que de se rendre aux forces de la police: «Je connaissais le défunt Domentian: un homme simple (...). Et je

8. Dernièrement, un ami vieux-croyant me demandait si je ne connaîtrais pas «un prêtre qui aurait reçu le Saint-Esprit». Je lui affirmai que j'en connaissais, mais comment pouvait-il me croire? Pécheur que je suis, j'étais précisément en train de griller une cigarette...

9. S'il arrive à un Vieux-Croyant observant de travailler en équipe avec des Orthodoxes, il fait sa cuisine à part et utilise son propre couvert.

déclare qu'il a fait une bonne fin: pour fuir les apostats, il s'est livré aux flammes» (J., p. 207).

Hélas, ce sentiment d'être appelé à présider aux destinées du christianisme, qu'Avvakum ne s'avouait pas, il nous en a laissé par mégarde une affirmation implicite. C'est l'un des onze «miracles» relatés en appendice à la *Vie*. Notre texte est pris à la traduction de Pascal (pp. 189-190), qui est identique à l'édition russe de 1959 (pp. 114-115). En effet, la source est de la main même d'Avvakum. Nous donnerons cette page savoureuse avec toutes ses péripéties, en notant entre crochets quelques mots d'explication.

La scène se passe en 1664, peu avant la dégradation d'Avvakum. «J'avais chez moi un possédé (...). Il était dans (la pièce commune), dans un coin, enchaîné au mur, car son démon était farouche et fort cruel, il se battait et débattait, et mes familiers n'en pouvaient venir à bout. Mais quand moi, pécheur, j'arrivais avec la croix et l'eau, il se faisait soumis, tombait comme mort devant la croix du Christ et n'osait rien entreprendre sur moi (...). [Un jour,] je revins de chez Théodore Rtichtchev [un grand seigneur cultivé qui cherchait à sauver Avvakum] fort chagrin, parce que, dans sa maison, avec les hérétiques, j'avais mené grand tapage sur la foi et la loi; et entre temps le désordre s'était mis dans la mienne [son épouse s'était disputée avec une domestique]. Je les rossai toutes deux et les outrageai grandement, de chagrin. Je suis, maudit, toujours ainsi: coléreux, prompt aux coups. Péché devant Dieu et devant elles! Sur ce, le démon endêva en Philippe [le possédé] et il se mit à tirer sur sa chaîne, en rage, et à crier horriblement (...), et ce fut un beau tumulte. Moi, sans avoir fait pénitence, je m'approchai de lui, pour le calmer: mais il n'en fut pas comme avant. Il me saisit, et de battre, et de taper! (...) en disant: 'Te voilà tombé dans mes mains!' (...). Moi, je me livre à lui. Je vois que j'ai péché: laissons-nous battre! Mais — Dieu des miracles! — il me bat et je ne sens nul mal. Ensuite, il me rejeta en disant: 'Je ne te crains pas!' J'en fus alors bien marri: le démon, dis-je, a pris pouvoir sur moi! Je restai couché un moment et la conscience me revint. Je me levai, allai quérir ma femme et lui demandai pardon en larmes (...). Puis je me fis pardonner de

même par Photine [la domestique]. Ensuite je me couchai au milieu de la chambre et ordonnai à tous de me donner le fouet, cinq coups chacun sur ma maudite échine: il y avait une vingtaine de personnes. Femmes, enfants, tous, en pleurant, me cinglaient. Et je disais: 'S'il en est un qui ne me frappe pas, qu'il n'ait point part avec moi au royaume des cieux!'». C'est par ces mots qu'Avvakum, nous semble-t-il, se trahit. Reprenant les paroles de Jésus à Pierre, il les aggrave encore, car Jésus a seulement affirmé un fait: «Si je ne te lave pas, tu n'auras pas de part avec moi» (Jn 13, 8), sans se permettre comme Avvakum de parler d'autorité. Au contraire, Avvakum non seulement se sent assuré de sa place au royaume, mais s'arroge le pouvoir d'en disposer pour autrui.

L'«hérésie niconienne»

Il est difficile de faire une liste des hérésies qu'Avvakum et ses partisans reprochaient à Nikon, puis à l'Église dans son ensemble. Les premières en date furent l'obligation promulguée par le Patriarche Nikon de se signer avec trois doigts et non plus avec deux, et la modification dans le nombre des prosternations à faire lors de la récitation d'une certaine prière de Carême.

Ces deux innovations provoquèrent dès 1653 la révolte d'Avvakum et sa première condamnation. Ce ne fut qu'en 1655 qu'une édition révisée du Rituel fut proposée à l'examen d'un concile et promulguée. Toutes les modifications des textes liturgiques qu'il comportait furent rejetées par Avvakum et ses partisans, et il est vrai que certaines d'entre elles étaient injustifiées. Dans son étude «Le schisme russe du XVIIe siècle comme conflit entre deux théologies», le Prof. Uspenskij[10] a démontré que ce rituel de 1655 modifiait par endroits les textes liturgiques en fonction de la théologie sacramentaire du Concile de Trente. Des traces de ce gauchissement se sont perpétuées

10. Publiée dans *Le Messager de l'Exarchat du patriarcat Russe en Europe occidentale*, nn^os^ 197-200 (1978), pp 99-135 (*en russe*), cette étude avait été présentée au Congrès liturgique de l'Institut St-Serge de Paris la même année

dans le rituel russe jusqu'à nos jours. En effet, les auteurs de la révision de 1655 ne connaissaient guère le grec et, tant par manque de rigueur scientifique que par défaut de confiance envers leur collaborateur grec, ils avaient pris pour base de leur révision non pas le rituel grec, mais une édition slave orthodoxe publiée à Lvov en 1604, en y apportant, il est vrai, des corrections très considérables fondées sur un rituel grec orthodoxe publié à Venise en 1602. Avvakum savait que les auteurs de la révision avaient reçu leur formation hors des frontières russes, en pays «hérétique». Mais, ignorant totalement le grec et dépourvu de discipline intellectuelle, il était incapable de déceler ces gauchissements. Aussi ses écrits contre les nouveaux textes liturgiques sont-ils dépourvus de valeur théologique et dénoncent-ils comme hérésies des modifications qui étaient justifiées.

Les unes sont des améliorations sans conséquence. C'est ainsi que désormais on ne dira plus (pour «Jésus») «Isous», mais «Iisous». D'autres sont de portée dogmatique: le Credo russe portait «dont le règne n'*a* pas de fin» — désormais on dira comme tout le monde «dont le règne n'*aura* pas de fin». Il importe en effet de confesser le Credo de tout le monde. Mais les partisans des vieux rites, incapables de sortir de la «veritas moscovita», y dénoncent une négation de la Résurrection: en effet, Jésus a commencé de régner dès sa Résurrection. Mettons les choses au clair: il est évident que si ce nouveau Credo est hérétique, c'est parce qu'il n'est pas russe. Enfin, il est admis que certaines versions nouvelles étaient équivoques: le traducteur grec, chargé de vérifier le texte slavon sur son original grec, n'avait au début qu'une connaissance imparfaite du slavon. À cet Arsène le Grec, les Vieux-Croyants avaient beau jeu de reprocher de n'être qu'un aventurier de la pire espèce. Il en est bien ainsi, mais cela ne l'a pas empêché de faire en Russie un travail intellectuellement honnête. La Russie avait les traducteurs qu'elle méritait, après la façon dont elle avait traité saint Maxime le Grec. Venu du Mont Athos à l'invitation du Grand Prince pour ce même travail de corrections, il fut condamné en 1525 comme hérétique et emprisonné. C'est en vain que les Patriarches orientaux intervinrent en sa faveur en 1545: il

mourut en prison en 1556 et la ferveur populaire le fit canoniser. Plus tard, le même sort atteignit un autre Grec, Dionisy.

Remarquons que dans cette première période il n'est presque pas question de la querelle à propos des «icones franques», c'est-à-dire des représentations pieuses inspirées du sentimentalisme occidental, dont la mode s'imposait de plus en plus. Personnellement, Nikon, qui après tout était un zélateur, y était aussi violemment opposé que les Vieux-Croyants. C'est son successeur semble-t-il qui, plus préoccupé de problèmes politiques, abandonna la lutte [11].

Si toutes ces réformes étaient si insignifiantes pour un esprit éclairé, il faut se demander pourquoi Nikon, et, après sa démission, le Tsar, puis le nouveau Patriarche les ont fait appliquer par le feu et par le sang. Cela en valait-il la peine?

La citadelle de l'exclusivisme moscovite

Le Patriarche Nikon est un personnage complexe, que nous ne connaissons guère que par ses détracteurs. Rien ne nous empêche de croire qu'il resta toute sa vie attaché aux orientations des «zélateurs de la bienséance», mais, tenant désormais la queue de la poêle, il fit ce qu'il put. Il s'aperçut aussi que la restauration de la culture n'était pas moins urgente que celle des bonnes mœurs et de la discipline ecclésiastique. S'il fit figure d'ambitieux, c'est peut-être que ses convictions ecclésiologiques lui faisaient voir l'idéal du Patriarche dans Filarète (1619-1633) qui, se trouvant être le propre père du Tsar, régentait le royaume. Peu nous importe du reste, puisque ses successeurs ont repris sa politique envers la «Vieille Foi».

Les spéculations théologiques d'Avvakum et de ses partisans sont non seulement puériles, mais vaines: Nikon agissait en obéissance stricte au concile de 1593 dont les troubles politico-

11. Du point de vue culturel, nous regrettons amèrement l'abandon de l'icone byzantino-russe et la création de ce qu'on appelle «le style russe» en opposition au style byzantin. Du point de vue pastoral, la question est plus complexe et ne saurait être discutée sans une étude des influences occidentales qui se firent sentir sur la Russie à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle.

religieux n'avaient que trop retardé l'application. En 1589, un Patriarche de Constantinople, en visite en Russie, avait accepté de doter la Russie d'un Patriarche. Restait à faire entériner cette initiative par un concile des Patriarches d'Orient. Réuni en 1593, ce concile confirma l'érection du patriarcat de Moscou, mais exigeait du nouveau Patriarche qu'il abolisse toute nouveauté et se règle en tout sur la foi, les usages et les rits des Grecs (PP., E., p. 210). Devant cette requête légitime de l'Église Universelle, que nous importe que certains de ces rites non russes, tels que le signe de croix avec trois doigts, eussent été anathématisés par le concile russe de Stoglav (en 1551)? L'unique justification pour cette érection prématurée de la Russie en patriarcat, c'était la faiblesse des Patriarches d'Orient, encore aggravée par la politique belliqueuse du Patriarcat de Rome. En fait, la Russie n'était pas encore capable de conduire sa barque. Quand, sur un coup de tête en 1658, Nikon avait abdiqué de la charge patriarcale sans pour autant permettre l'élection d'un autre, le Métropolite Paisios Ligaride de Gaza (Palestine) n'avait pas caché au Tsar que «La Russie est en spectacle à tout l'univers et tous les peuples attendent le dénouement de cette tragi-comédie» (...). Puisque les Russes n'arrivaient pas à résoudre la question par leurs propres moyens, il fallait s'adresser aux Patriarches d'Orient et réunir sous leur présidence un concile général (PP., E., p. 301). On le voit, ces prélats orientaux n'étaient pas tous de ceux qui venaient pour faire de l'argent, ayant dans leur suite plus de marchands que de clercs et faisant eux-même trafic de tabac (l'encens du diable) et de savon (matière impure — PP., E., p. 296).

«La citadelle de l'exclusivisme moscovite» (l'expression est de Joukov, p. 135) dans laquelle se sont enfermés à jamais les Vieux-Croyants tire son explication psychologique des circonstances historiques. Dans un combat inégal contre les nations catholiques, la Russie avait perdu à l'Ouest toute la Russie Blanche et l'Ukraine. Ces revers politiques avaient trouvé leur expression dans l'Union de Brest-Litovsk qui inaugurait une conquête religieuse du Patriarcat de Moscou par l'Uniatisme. Kiev, le berceau de la Russie, semblait elle-même, pour beau-

coup, devenue la proie de l'hérésie latine sous sa forme uniate. Au sud de la Russie, l'Empire byzantin avait été submergé par l'Islam et les rapports des envoyés spéciaux russes laissaient entrevoir la disparition prochaine des Patriarcats orientaux. Restait seulement à l'Est toute la Sibérie, dont la Russie entreprit la colonisation de 1582 à 1661 (à la fin du XVIII[e] siècle, elle s'établit même en Alaska). On posait en même temps des fondements pour l'Église; le centre le plus remarquable fut le monastère de Solovki, qui devint en 1664 l'une des forteresses de la «Vieille Foi» et soutint un an de siège contre les armées impériales.

C'est ainsi que, faute de culture, dans l'imagination populaire (et donc dans celle d'Avvakum), Moscou devenait la citadelle exclusive de l'orthodoxie — la Troisième Rome. Cet exclusivisme trouvait déjà son expression dans la Légende du Klobuk Blanc — légende à vrai dire novgorodienne et non moscovite dans ses origines. Le «klobuk» (blanc) avait été la coiffure des princes avant de devenir celle des moines (klobuk noir). Lors de sa conversion, Constantin le Grand s'était fait faire un klobuk blanc sur les indications des apôtres Pierre et Paul et en avait fait don au Pape Silvestre. Lorsque Rome sombra dans l'hérésie latine, ce klobuk fut envoyé au Patriarche de Constantinople, mais saint Silvestre apparut à ce dernier pour lui dire de l'envoyer à Novgorod «car à présent la foi chrétienne y est glorifiée conformément à la vérité». Historiquement, le klobuk blanc (et non noir) devint le signe distinctif du métropolite de Novgorod, puis il fut pris également par le métropolite de Moscou, et à présent il est le signe distinctif des métropolites, ainsi que du Patriarche de Moscou.

De leur côté Nikon et les milieux cultivés voyaient les choses tout autrement. Loin de sombrer dans l'hérésie latine, le clergé de Kiev avait su résister à ses ennemis en leur empruntant leur culture théologique. Nikon et le Tsar firent venir à Moscou des moines ukrainiens pour y apporter la culture. Il fallait absolument que la Russie sorte de son isolement orgueilleux, et en particulier qu'elle resserre ses liens avec les Patriarches orientaux. Cette ouverture tant politique que religieuse réussit si bien qu'en 1667 — l'année de la Fin du Monde — la moitié de la

Russie Blanche et de l'Ukraine, avec la ville de Kiev, faisait retour à la Russie. Que ces réformes, les unes heureuses, les autres moins, aient été imposées par le fer et le feu, cela est une autre histoire. Bientôt Pierre le Grand allait accentuer la sujétion de la hiérarchie au pouvoir temporel. Toute Église a ses faiblesses, mais le Professeur Kartachev a démontré que cette Église qu'Avvakum anathématisait entrait dans la période la plus brillante de son histoire [12].

Avvakum ne fut rien moins que missionnaire

Nous avons vu qu'à cette époque l'Asie tout entière était ouverte à la pénétration russe, qui en profita largement, tant politiquement que religieusement. Avvakum pour sa part y passa 12 à 13 ans sur un total de 27 ans d'activité sacerdotale. Pourtant, lui qui s'est montré un pasteur éminent, un grand «missionnaire» si l'on prend ce terme dans son acception russe (qui l'entend des «missions intérieures» plus souvent que des «missions» à proprement parler), il n'a jamais témoigné le moindre intérêt pour la conversion des païens.

Faisons le compte. De 1653 à 1655, il fut l'un des deux prêtres les plus élevés en dignité de la capitale de la Sibérie (*Vie*, PP., pp. 99 à 103; *Vie*, 1959, pp. 67 à 69). Partant pour Moscou, son ami l'évêque ne put lui laisser la charge du diocèse car Avvakum avait été envoyé en pénitence, mais il aurait été trop heureux de le mettre à la tête des œuvres missionnaires. De 1655 à 1664, il fut l'un des deux aumôniers d'une expédition en plein pays païen, au cœur de l'Asie Centrale (*Vie*, PP., pp. 103 à 139; *Vie*, 1959, pp. 69 à 88). Il est vrai qu'il y vécut la plupart du temps soit accablé par le souci de faire survivre sa famille, soit aux arrêts. Les occasions ne manquèrent pourtant pas, ne serait-ce que celle-ci, où on remarquera la note méprisante: le commandant «me transféra dans une izba chauffée, et là, avec les otages et les chiens, je passai enchaîné tout l'hiver» (*Vie*, PP., p. 111;

12. *L'Église Russe de la période impériale*, 1937. Revue *La Renaissance Russe*, 1978, 4, pp. 184 à 206. En russe.

Vie, 1959, p. 72). Ce fut l'hiver 1656-1657, et les otages étaient des membres de tribus indigènes, garants des dispositions pacifiques des tribus. Sur ces deux périodes de sa vie, Avvakum reviendra (*Vie*, PP., pp. 141 à 148; *Vie*, 1959, pp. 89 à 92). Ce rôle d'apôtre de la Sibérie qu'il ne sut pas assumer fut repris en 1721 par saint Innocent d'Irkutsk. Envoyé comme supérieur à la mission de Pékin, ce dernier rencontra des difficultés à la frontière mandchoue et en attendant que vienne de Pékin la permission de franchir la frontière, il s'adonna à l'évangélisation de la Sibérie. La permission ne vint jamais et il se consacra pour toujours à l'évangélisation de ce territoire.

Il y eut une troisième période où Avvakum aurait pu se donner aux missions, ce fut son premier exil à Pustozersk, sur l'Océan Arctique, qui dura dix-huit mois (1665-1666). Il y exerça son zèle auprès des Russes (*Vie*, PP., pp. 149-150; *Vie*, 1959, p. 93).

Avvakum reparle de ces trois périodes dans les «Miracles» (*Vie*, PP., pp. 191 à 198 et 200 à 205; *Vie*, 1959, pp. 115 à 119 et 120 à 122). Au total, sur cent quinze pages écrites par lui sur sa vie pastorale (dans l'édition Pascal), cinquante-huit sont consacrées à ces trois périodes, sans un mot de souci missionnaire... Quelle illustration y aurait pourtant trouvé la «Vieille Foi»!

Cette insensibilité au sort des non-chrétiens est d'autant plus saisissante qu'Avvakum était profondément humain. Non sans fondement, Joukov remarque que, décrivant ses ennemis, Avvakum cherche en eux l'humain (p. 104), malgré la violence de ses anathèmes.

Le Raskol, fils légitime et égaré de l'Église Russe

Avvakum fut grand, et doué d'une vitalité admirable. On peut croire que son zèle a trouvé grâce devant Dieu, mais il ne fut pas le témoin de Dieu pour sa génération, le martyr. La cause pour laquelle il a œuvré, prêché, souffert et pour laquelle il est mort, procédait d'une illusion. Aussi bien, ce ne sont pas seulement les autorités politico-religieuses de l'époque qui ont rejeté son œuvre, mais après elles tous les guides spirituels de

Russie, même ceux qui ont su incarner la piété populaire, tel saint Séraphim de Sarov. Mais bien entendu cet égarement d'Avvakum et des siens ne justifie aucunement la persécution et la mort violente qu'ils subirent.

La grandeur chrétienne du guide spirituel manque à Avvakum, mais nous trouvons une authentique grandeur chrétienne chez les humbles qui ont suivi leurs pasteurs dans une fidélité digne d'une meilleure cause. Tel fut le cas de l'épouse d'Avvakum, le type de la «femme forte» russe. Voici ce qu'en rapporte Avvakum. La scène se passe lors du retour de l'exil en Sibérie, en 1663 ou 1664. «Nous arrivâmes ensuite aux villes russes, et je compris que dans l'Église on n'avançait à rien et que les choses se gâtaient. Attristé, je m'assis et réfléchis: que faire? Vais-je prêcher la parole de Dieu ou bien me cacher quelque part? Car femme et enfants me lient. Me voyant triste, mon archiprêtresse m'aborde avec déférence et me dit: «Pourquoi, Messire, cette tristesse?». Et je lui explique par le menu: «Que vais-je faire, ma femme? L'hiver de l'hérésie est là: dois-je parler, ou me taire? Vous me liez!». Elle de me répondre: «Dieu te pardonne! Fils de Pierre, que dis-tu? J'ai entendu — c'est toi qui les lisais — les paroles de l'Apôtre: 'Tu es lié à femme, ne cherche point à être délié. Tu es délié, alors ne cherche point femme' (I Cor 7, 27). Moi, avec les enfants, je te donne ma bénédiction: ose prêcher la parole de Dieu comme devant, et de nous ne sois pas en peine. Tant que Dieu permettra, vivons ensemble; si on nous sépare, alors ne nous oublie pas dans tes prières. Au Christ de ne pas nous abandonner! Va, va dans l'Église, fils de Pierre, confonds l'erreur des hérétiques!». Je la saluai bien bas pour ces paroles et, secouant ce triste aveuglement, je me mis à prêcher et à enseigner, comme devant, la parole de Dieu dans les cités et partout, et aussi je confondais avec audace l'hérésie niconienne» (*Vie*, PP., p. 137; *Vie*, 1959, p. 87. Voir aussi *Vie*, PP., p. 123; *Vie*, 1959, p. 78). Pour prix de sa fidélité, la servante de Dieu Anastasie demeura en exil de 1664 à 1692 et survécut jusqu'en 1711 (PP., E., p. 552).

Tout différent de la Réforme de Luther, le Raskol est un refus de se réformer, c'est le résidu «intégriste» de tout effort de rénovation. Né de l'Église russe, ce schisme en a conservé

l'héritage spirituel, parfois mieux que l'Eglise Mère. Il est typique que les Vieux-Croyants ont persévéré dans la vénération des trésors iconographiques de la Russie ancienne et les ont ainsi sauvés de la destruction. À notre époque, l'Église légitime, redevenue consciente de la valeur spirituelle des vieilles icones, a fait sur ce point retour au sens religieux des Vieux-Croyants. Par contre, les milieux cultivés avaient introduit dans les églises des grandes villes l'usage du chant «a capella», emprunté aux Italiens et aux Allemands, et que les Vieux-Croyants n'admettent pas. De nos jours, le chant «a capella» est devenu une des richesses de la dévotion russe jusque dans la moindre paroisse, et a été adopté dans tout le monde orthodoxe.

De leur côté, les fidèles orthodoxes présentent encore de nos jours les caractéristiques, tant positives que négatives, qui ont donné naissance au Raskol. La même mentalité religieuse qui a provoqué le drame du Raskol a sauvé l'Église russe lors de la persécution soviétique. Au lendemain de la Révolution, le pouvoir civil fomenta un schisme pour miner l'Église de l'intérieur, en soutenant de toute sa puissance un groupe d'ecclésiastiques qui put ainsi s'emparer des organes directeurs de l'Église. Ils mirent en œuvre un programme de réformes canoniques et liturgiques dont bien des points méritaient considération, mais, pour parvenir à leurs fins, ils se firent, à quelques exceptions près, les agents de la persécution des chrétiens fidèles à l'Église légitime. Leur activité criminelle restait secrète, mais leurs réformes liturgiques rebutèrent la masse des fidèles. Avec les années, l'«Église Vivante» dut renoncer à presque tout son programme de réformes, avant de disparaître complètement.

En fin de compte, l'épopée d'Avvakum illustre une des caractéristiques de la chrétienté d'Orient; caractéristique bonne ou mauvaise selon l'usage qui en est fait. Tandis que la chrétienté d'Occident connaît périodiquement des initiatives réformatrices, celle d'Orient redonne vie au passé plus souvent qu'elle ne crée du nouveau. Bien que cette résistance à l'évolution ait été fortement ébranlée dans notre siècle et déjà au siècle dernier, cette attitude statique demeure une caractéristique de la mentalité religieuse orientale. C'est elle qui, entre

autres, a disposé le peuple russe à triompher des persécutions. Son aspect le plus positif est en effet que chaque fidèle se sent personnellement concerné par la fidélité à ce qui lui paraît être les saintes traditions.

Vsevolod ROCHCAU

SUMMARY.—*In this study devoted to the instigator of the "Old-believers" schism (17th century), Vsevolod Rochcau seeks to show that Avvakum fell prey to an illusion and that he was not the misunderstood saint that many present-day writers would wish to see in him. The sects to which he gave rise are numerous and some of them are no different from the most eccentric Russian sects. Even in those sects which are the most orthodox, those which have kept a legitimate hierarchy, one finds bigotry. This historical phenomenon can only be partly explained by the cruelty, the arbitrariness and the immorality of the period, by the lack of theological culture or by the expectation of the end of the world. The reforms undertaken by the hierarchy were inoffensive, pressing and almost always theologically irreproachable. But Avvakum felt himself to be charged with a mission to restore an ideal past. The misfortunes of the times had led the masses to see in Moscow the sole bastion of Orthodoxy and Avvakum made himself their champion while however the members of the hierarchy and enlightened politicians obliged Russia to open out to the Christian world and preparing it for what was to be the most brilliant period in the history of its Church. During this reform certain values of the past blurred out and new values came into being. However great Avvakum may have been by his human and spiritual qualities it was rightly that he was rejected by the Russian Church. Above and beyond the human greatness of his sacrifice — Avvakum and his companions were burned alive as heretics — one must not see in this "martyrdom" but a manifestation of the resistance to evolution which is a characteristic of the Church in the East, a characteristic which bears sometimes good, sometimes bad fruits according to the circumstances under which it manifests itself. It also testifies to the fact that each Christian feels himself to be individually responsible for the fate of the whole Church.*